ESBOZOS PIRRÓNICOS

Sexto Empírico

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ESBOZOS PIRRÓNICOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 179

SEXTO EMPÍRICO

ESBOZOS PIRRÓNICOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ANTONIO GALLEGO CAO y TERESA MUÑOZ DIEGO



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JORGE BERGUA CAVERO.

López de Hoyos, 141, 28002-Madrid.
www.editorialgredos.com

Segunda edición: junio de 2014.

REF: GBCC179
ISBN: 978-84-249-1613-1.

INTRODUCCIÓN

Influencia de los «Esbozos Pirrónicos» en la filosofía moderna

A lo largo de toda la historia de la Filosofía Griega encontramos pensadores que más o menos expresamente se cuestionaron la noción de «verdades objetivas». El último y más radical de esos planteamientos nos lo ofrecen estos *Esbozos Pirrónicos*, más conocidos por la transcripción literal del título griego: *Hipotiposis Pirrónicas*.

Escritos muy probablemente en la primera mitad del siglo II d. C., los *Esbozos Pirrónicos* son la formulación —en un estilo marcadamente escolástico— de las ideas de una escuela filosófica surgida en el siglo I a. C., heredera del antidogmatismo de Pirrón y la Academia y cuyos seguidores se dieron a sí mismos el calificativo de *escépticos:* «los que se dedican a observar»; algo así como «los que están abiertos a cualquier forma de pensamiento, sin aferrarse a ninguna».

Antes de entrar en la exposición detallada de lo que fue esa Escuela Escéptica, dedicaremos unos párrafos a recordar el papel protagonista que esta obra de Sexto Empírico desempeñó en los comienzos de la Filosofía Moderna; y en particular, en la obra de Descartes. El tema, bastante descuidado hasta hace poco, ha sido tratado con detalle por R. H. Popkin en su reciente estudio *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, 1979 (con traducción al español en el Fondo de Cultura Económica, México, 1983). Por su novedad e interés ofrecemos un breve resumen de ese trabajo, para que el lector compruebe hasta qué punto es exacta la apreciación de Pierre Bayle —fundador de la moderna Historiografía y uno de los iniciadores de la Ilustración Francesa— que consideraba a Sexto Empírico como el padre del pensamiento moderno.

El interés por la obra de Sexto se debió en gran medida al prestigio de los *Ensayos* de Montaigne. El más ilustre de los pensadores renacentistas franceses tenía cuarenta y dos años cuando leyó los *Esbozos Pirrónicos*, editados por primera vez (en traducción latina) trece años antes, en 1562. Tan viva fue la impresión que esa lectura le produjo que se hizo acuñar una medalla representando una balanza con los dos platillos equilibrados y la leyenda «Que sais-je?», símbolos del tema central de los *Esbozos Pirrónicos:* comprender el idéntico valor de los distintos puntos de vista de unos y otros (*E. P.* I 8 ss.).

Para entender ese fervor hay que recordar que Francia sufría en aquellos momentos la guerra civil entre católicos y calvinistas. Montaigne, aunque ligado a los intereses católicos por tradición familiar, centraba toda su preocupación en mantenerse al margen de aquella sangrienta situación. En el escepticismo de los *Esbozos* encontró las pautas para compaginar sus convicciones y hacer una defensa del Catolicismo que sirviera al

mismo tiempo de réplica al fanatismo. Así surgió el más extenso y significativo de sus ensayos: el titulado *Apologie de Raimond Sebond*.

La *Apología* comienza con una defensa de la tradición católica muy similar a la ya empleada por Erasmo contra Lutero en 1524: la religión con sus exigencias de una Verdad Absoluta va más allá de la inteligencia humana, que —como los escépticos supieron ver— no está hecha para tal tipo de verdades; por consiguiente carecen de sentido las pretensiones protestantes de basar el Cristianismo en el libre arbitrio de cada cual, saliéndose de la secular tradición de la Iglesia.

Ahora bien, a medida que el ensayo avanza, ese tema inicial va pasando a un segundo plano y la *Apología* se convierte en una apasionada exposición de los puntos de vista de los *Esbozos Pirrónicos*, muchos de cuyos pasajes aparecen reproducidos casi literalmente en el ensayo. (Veremos dos ejemplos en I 69 n. 23, y III 229 n. 209.) Esa defensa de la doctrina de Sexto representaba el último y más radical golpe del Renacimiento a la Filosofía Escolástica. Con su ataque frontal a los fundamentos de la Metafísica, el pirronismo abría definitivamente el que iba a ser el problema fundamental de la Filosofía Moderna; problema que alcanzaría sus formulaciones más brillantes con Hume y Kant.

La *Apología* halló eco en los más diversos ambientes intelectuales franceses de la época, haciendo de los *Esbozos Pirrónicos* el centro de la vida cultural de Francia en la primera mitad del siglo XVII; algo que pocos escritos filosóficos han conseguido en alguna otra ocasión.

Los sectores tradicionalistas católicos encontraron en los razonamientos de Sexto Empírico sus mejores armas contra las pretensiones calvinistas de hacer valer la propia inteligencia frente a la autoridad de Roma. Tal fue el caso de contrarreformistas tan señalados como S. Francisco de Sales, el cardenal Belarmino o el jesuíta Padre Veron, auténtica «bestia negra» de los calvinistas.

Por otra parte, el radical enfoque antimetafísico de los *Esbozos Pirrónicos* encontró partidarios entusiastas en una amplia gama de pensadores que, por uno u otro motivo, rechazaban la Filosofía Escolástica.

En ese caso se encontraban, por ejemplo, algunos sectores católicos —como los jansenistas— que se sentían mucho más próximos a la mística agustiniana que a la escolástica tomista.

Asimismo, los intelectuales más ligados al humanismo renacentista sentían por la Metafísica el mismo desprecio que había sentido Montaigne. Ejemplos de esto los tenemos en Charron y en el influyente grupo de los Libertinos Eruditos, uno de cuyos dirigentes —La Mothe Le Vayer— hizo clásica la expresión «el divino Sexto» para hablar del autor de los *Esbozos*.

Igualmente se sintieron atraídos por el enfoque antimetafísico de los *Esbozos Pirrónicos* los partidarios del nuevo tipo de ciencia, que en esa primera mitad del siglo XVII estaban construyendo personalidades tales como Galileo y Kepler. En este grupo se hallaban por ejemplo los dos pensadores más destacados del momento, si dejamos de

lado a Descartes: el Padre Gassendi (el dirigente más cualificado de los Libertinos Eruditos) y el Padre Mersenne.

Desde luego, en una situación tan compleja, no son de extrañar las contradicciones en que se movió ese común entusiasmo por la obra de Sexto. Por ejemplo, los mismos católicos que invocaban contra los calvinistas los argumentos de los *Esbozos Pirrónicos*, vieron pronto con horror cómo las doctrinas escépticas propiciaban los primeros brotes de ateísmo en la sociedad europea; por ello la Iglesia acabó poniéndose decididamente en contra de los «nuevos pirrónicos» e incluyó los *Ensayos* de Montaigne en el *Índice de Libros Prohibidos* en 1674.

Más interesantes, desde un punto de vista puramente filosófico, eran las contradicciones en que se movieron quienes —como Gassendi o Mersenne— compartían los puntos de vista de los *Esbozos Pirrónicos* contra la Metafísica, pero no podían dudar de la validez universal del tipo de conocimiento que las nuevas Ciencias proponían. Ese problema se convertiría en uno de los grandes temas de la Filosofía Moderna, en torno al cual girarían toda la obra de Kant y buena parte de la Filosofía de los siglos XIX y XX.

En ese ambiente intelectual, dominado por la obra de Sexto Empírico, se desarrolla la actividad filosófica de Descartes (1596-1650).

Su primera experiencia del renacer del pirronismo debió de producirse ya en su época de estudiante en el colegio jesuíta de La Fleche, donde tuvo como profesor al citado Padre Veron y como condiscípulo al Padre Mersenne. De hecho, parece cierto que la idea central del método con el que pretendía superar definitivamente las tesis escépticas se le ocurrió a Descartes en sus años jóvenes; exactamente en 1619.

Pero fue a partir de 1628 cuando Descartes centró toda su actividad en lograr una formulación precisa para su ataque al escepticismo. La ocasión se la brindó una reunión con la élite de los «nuevos pirrónicos», en casa del cardenal Bagni. En ella expresó por primera vez en público sus ideas sobre el escepticismo, ganándose el aprecio de personas tan influyentes como el cardenal Berulle y el Padre Mersenne. Animado por ellos, publica en 1637 el *Discurso del Método*. Cuatro años después aparece la formulación definitiva de su sistema, con el título de *Meditaciones Metafísicas*.

La obra de Descartes se convirtió en el símbolo del nuevo «culto a la Razón» que caracterizaría a una buena parte de la Filosofía Moderna; lo que no deja de resultar paradójico si se leen las *Meditaciones*, cuyo objetivo último declarado es dotar de una base sólida a la Metafísica medieval y garantizar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En realidad, el valor de esa obra no reside en sus objetivos, sino en el nuevo tipo de verdades que Descartes —sin ser consciente de ello— introducía en la Filosofía. En efecto, siguiendo el razonamiento de la *Segunda Meditación*, cada cual estaría obligado a admitir que él existe, pero nadie estaría obligado a admitir que existe el otro; ¿dónde aparece pues una verdad que todos estén obligados a admitir? Así, el «pienso, luego existo» representaba un nuevo tipo de certeza válido para las nuevas formas de pensar: una certeza puramente subjetiva, imposible de ser compartida, totalmente ajena a las pretensiones de universalidad de la antigua Escolástica y la nueva Ciencia. En el

fondo, como ya hicieron notar varios de sus contemporáneos (Gassendi y Mersenne incluidos), Descartes había logrado —sin proponérselo y muy a su pesar— dar nueva vida a las viejas tesis escépticas. Su obra marcó el final del protagonismo de los *Esbozos Pirrónicos*, sustituidos en ese papel por el *Discurso* y las *Meditaciones;* pero el reto escéptico siguió vivo en esa radical «duda metódica» de la *Primera Meditación* y en ese nuevo tipo de certidumbre puramente subjetiva del «pienso, luego existo» del *Discurso* y de la *Segunda Meditación*.

Precedentes de la Escuela Escéptica

La escasez de informaciones relativas a la historia de la Escuela Escéptica obliga a acoger con reservas casi todas las afirmaciones que se hagan al respecto. Dentro de esas reservas, puede considerarse como bastante probable el que la Escuela Escéptica —la organización que Sexto Empírico dirige durante la primera mitad del siglo II d. C. y para la que escribe los *Esbozos Pirrónicos*— se constituye hacia el año 100 a. C.

Ahora bien, como orientación filosófica, esa escuela no representaba una novedad en el mundo helenístico. Todos sus integrantes se declararon sin vacilación herederos de la tradición filosófica iniciada por Pirrón de Élide a finales del siglo IV a. C., llamándose a sí mismos indistintamente «escépticos» o «pirrónicos».

Incluso se plantea el problema de si esa dependencia no habría que entenderla en el sentido estricto de una organización estable, mantenida desde Pirrón hasta Sexto. Entre los propios griegos había versiones contradictorias al respecto, como se aprecia en las *Vidas de Filósofos* de Diógenes Laercio (un erudito de la segunda mitad del siglo II d. C., ligado probablemente a los círculos epicúreos, cuya obra es una de nuestras principales fuentes de información sobre la Filosofía Griega). Así da Diógenes la lista de dirigentes de la Escuela Escéptica:

> Nadie fue sucesor de éste (Timón de Fliunte, principal discípulo de Pirrón), según dice Menódoto; sino que la orientación filosófica de Pirrón desapareció hasta que la reinstauró Ptolomeo de Cirene. Pero al decir de Hipóboto y Soción, fueron discípulos de Timón los siguientes: Dioscórides de Chipre, Nicóloco de Rodas, Eufránor de Seleucia y Praulo de Tróade … Eufránor tuvo por discípulo a Eubulo de Alejandría, de quien fue discípulo Ptolomeo; y de éste lo fueron Sarpedón y Heraclides. De Heraclides fue discípulo Enesidemo de Cnosos, que escribió los ocho libros de *Argumentaciones Pirrónicas*. De él fue discípulo Zeuxipo el Polites (?); y de éste, Zeuxis el de los pies torcidos; del cual fue discípulo Antíoco de Laodicea, la del río Lico. De éste fueron discípulos Menódoto de Nicomedia —médico de la corriente empírica— y Teodas de Laodicea. Discípulo de Menódoto fue Heródoto, hijo de Arieo de Tarso. Y de Heródoto fue discípulo Sexto, el empírico, de quien son los diez libros de *Los Escépticos* y otras obras magníficas. Y de Sexto fue discípulo Saturnino el Citénada (?), empírico también él. (Diόg. Laer., IX 115.)

La hipótesis de una escuela pirrónica que cubriera todo el período helenístico, desde Pirrón hasta Sexto, sólo cuenta a su favor con esta información de Diógenes Laercio; información que él mismo pone en cuestión al decirnos que los propios escépticos —como Menódoto— la contradecían. Todos los demás datos de que disponemos nos

inducen a pensar que la organización donde el antidogmatismo de Pirrón halló continuación durante los siglos III y II a. C. fue la Academia; primero, por obra de Arcesilao; después, con un enfoque bastante distinto al de Pirrón, por obra de Carnéades.

Posiblemente la lista de «dirigentes escépticos» que da Diógenes Laercio (y que hasta Heraclides no es más que un conjunto de nombres para los que no tenemos otras referencias) sólo represente pensadores independientes de los siglos III y II a. C., afectos a las corrientes pirrónicas, que ni estaban integrados en la Academia ni llegaron a constituir una organización paralela. Cicerón, por ejemplo, no conocía ninguna corriente antidogmática fuera de la Academia, como bien se aprecia en sus *Cuestiones Académicas*.

Pirrón nació en Élide (en el Peloponeso) por los años 365-360 a. C., de familia pobre. Se inició en la Escuela Megárica, una de las escuelas socráticas no vinculadas a Platón, a la que la Lógica debe importantes aportaciones. Después conoció a Anaxarco, seguidor de las doctrinas de Demócrito; con él participó en la expedición de Alejandro Magno a Oriente. Allí entró en contacto con la vida de renuncia y contemplación de los sabios hindúes (los «gimnosofistas»), lo que marcaría profundamente su forma de pensar. En el año 324/323 a. C. retorna a Élide y da comienzo a sus enseñanzas, totalmente orales, que serían recogidas por escrito por su discípulo Timón de Fliunte. Pirrón murió a los noventa años, en el período 275-270 a. C.

Sus enseñanzas fueron fundamentalmente de carácter moral. Por lo que hemos conservado de los escritos de Timón (ver, por ejemplo, *Testim*. 53 de Decleva Caizzi) podríamos resumirlas así:

Ninguna cosa es más: ni más cierta ni más falsa que otras; ni mejor ni peor. Con esa disposición de ánimo es como podemos llegar a no pronunciarnos sobre nada y conseguir la ataraxia o serenidad de espíritu.

Como podrá apreciarse, ese esquema sigue constituyendo el núcleo originario de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico. Y la sentencia «nada es más» sigue apareciendo en los *Esbozos* como el lema base de la Escuela Escéptica, según se ve por ejemplo en los dísticos que Sexto dedica a Pirrón al final de la obra.

Su discípulo Timón fue quien en sus poemas satíricos dio forma escrita a las enseñanzas de Pirrón. Timón nació en Fliunte (al norte del Peloponeso) por los años 325-320 a. C., dedicándose en su juventud al mundo del teatro en una compañía de saltimbanquis. Como en el caso de Pirrón, sus primeros contactos con la Filosofía tuvieron lugar dentro de la Escuela Megárica. Hacia la edad de treinta años conoció a Pirrón, del que no se separó hasta la muerte de éste. Después Timón se instaló en Calcedonia (a orillas del Bósforo), donde se enriqueció como sofista. Finalmente se instaló en Atenas, donde residió hasta su muerte, salvo un breve período de residencia en Tebas. Murió próximo a los noventa años, en torno al 235 a. C.

Su obra principal fueron las *Sátiras (Sílloi)*, una de las obras más leídas en la época helenística. Parodiando los versos y la estructura de los poemas homéricos, las *Sátiras* se componían de diversas escenas alegóricas en las que el héroe central era Pirrón, en lucha

contra los demás filósofos.

Una de las escenas, imitando las grandes batallas de la *Ilíada*, presentaba una logomaquia atizada por la Discordia y presenciada por numeroso público, en la que Pirrón derrotaba a todos los grandes filósofos.

Otra escena presentaba a los estoicos intentando pescar en la Academia y en las demás escuelas socráticas; pero los peces, dirigidos por Pirrón, lograban una y otra vez cortar las redes, símbolos de las argucias dialécticas de los estoicos.

La tercera escena, remedo del Canto XI de la *Odisea* en el que Ulises visita el reino de los Muertos, permitía a Timón pasar revista a los diversos sistemas filosóficos, resaltando las afinidades de algunos de ellos con el pirronismo (un lugar destacado ocupaba a este respecto Jenófanes de Colofón) y ridiculizando las pretensiones de los restantes.

Los años en que Timón desarrolla su actividad en Atenas coinciden con los años en que Arcesilao ocupa la dirección de la Academia y la convierte en el verdadero centro del antidogmatismo. Timón sintió que el protagonismo de Arcesilao minimizaba el papel de las enseñanzas de Pirrón y el suyo propio como portavoz del mismo. Por ello lo presentó en las *Sátiras* como un personaje populachero, que se apropiaba ideas ajenas y al que sólo podían admirar gentes sin cultura. Sin embargo, a la muerte de Arcesilao, Timón —ya muy viejo— tuvo la grandeza de hacer su elogio público en una obra titulada *Banquete fúnebre en honor de Arcesilao*.

Desde luego, el rumbo que Arcesilao impuso en la Academia debió de resultar determinante para que los numerosos seguidores de Timón (ver la citada información de Diógenes Laercio) no se constituyeran en escuela independiente. No habrían tenido sentido dos escuelas filosóficas de idéntica ideología. Y desbancar a una institución de tanto prestigio como la Academia era impensable.

Arcesilao nació en Pitane (en Asia Menor, frente a Lesbos) hacia el año 315 a. C.; pero residió desde muy joven en Atenas, cursando sus estudios en la Escuela Peripatética, regida entonces por Teofrasto. Se hizo amante de un influyente académico —Crántor— que le introdujo en los círculos dirigentes de la Academia y le dejó en herencia su fortuna. Arcesilao se convirtió en uno de los discípulos predilectos de Polemón, tercer sucesor de Platón y gran amigo de Crántor. Muerto Polemón el año 275 a. C., ocupó la dirección de la Academia su favorito Crates, al que unía una sincera amistad con Arcesilao. Muerto Crates, el cargo recayó en Arcesilao. Como director de la Academia, dejó fama de maestro excepcional; confiando exclusivamente en su enorme capacidad de persuasión, jamás impuso sus criterios; y si algún discípulo mostraba deseos de estudiar en otra escuela filosófica, el propio Arcesilao acostumbraba a facilitarle los medios para ingresar en ella. La observación de los *Esb. Pirr.* I 234, de cómo sin dejarse llevar de sus propias convicciones se esmeraba en explicar con fidelidad el pensamiento de Platón a quienes se interesaban por él, más parece una prueba de su categoría como profesor que un demérito. Murió el año 241/240 a. C.

Sus enseñanzas —como en los casos de Sócrates y Pirrón— fueron exclusivamente

orales; sólo conocemos lo que la tradición conservó. (Ver básicamente: Cicerón, *Academ.* I 45, II 59, 67 y 77; Sexto Empírico, *Esb. Pirr.* I 232 ss. y *Adv. Math.* VII 154 ss.)

Con Arcesilao el pirronismo dejó de ser una propuesta casi exclusivamente moral y entró decididamente en el problema gnoseológico de la validez del conocimiento. En su enfrentamiento con los primeros estoicos, Arcesilao concentró sus ataques en la célebre distinción de Parménides de dos tipos de conocimientos —«opiniones» y «conocimientos verdaderos»— que había servido de base a todos los sistemas dogmáticos. Dirigió sus críticas al criterio estoico de «representación *cataléptica*» (la que aprehende) como distintivo del conocimiento verdadero, único al que debe asentir el sabio. Su postura al respecto puede resumirse así.

Ante dos representaciones contrapuestas, vemos a unos sabios estar plenamente seguros de la verdad de una y vemos a otros estarlo igualmente de la verdad de la otra; por consiguiente la forma de una representación mental parece ser la misma, independientemente de si aprehende o no la realidad (de si es o no *cataléptica*). Pero si no podemos distinguir entre «conocimiento verdadero» y «opiniones», cualquier conocimiento será simplemente una opinión. Ahora bien, los propios estoicos recomiendan al sabio la «suspensión del juicio» (la *epochḗ*) ante todo lo que sea opinable. Por consiguiente, la actitud mental del sabio ante todos los conocimientos deberá ser esa «suspensión del juicio», sin comprometerse acerca de su veracidad.

A partir de esa generalización de Arcesilao, el término estoico *epochḗ* se convirtió en el emblema de la tradición escéptica; como bien se aprecia en los *Esbozos* de Sexto Empírico.

Las enseñanzas de Arcesilao determinaron la orientación de la Academia durante toda la segunda mitad del siglo III a. C. y gran parte de la primera mitad del siglo II a. C., tiempo durante el cual estuvo regida sucesivamente por Lácides, Evandro y Hegesino. A la muerte de Hegesino, por los años 180-170 a. C., la dirección de la Academia pasa a Carnéades. Con él el antidogmatismo académico emprende un nuevo camino.

Carnéades nace en los años 215-213 a. C. en Cirene (en la costa de Libia). No se conocen detalles concretos de su vida hasta su participación en la embajada que Atenas envía a Roma en el año 156/155 a. C. para ganarse el apoyo de los romanos (que ya controlaban prácticamente Grecia, constituida en provincia romana diez años después) en el pleito que Atenas sostenía con la vecina ciudad de Oropo. Se eligió como embajadores a los escolarcas de las tres escuelas filosóficas más influyentes: el académico Carnéades, el peripatético Critolao y el estoico Diógenes de Babilonia. En días consecutivos Carnéades pronunció en el Foro Romano sus dos célebres discursos sobre la Justicia: el primer día hizo un bello elogio de ella, como base de la vida social. Al día siguiente, en un discurso no menos convincente, argumentó cómo la grandeza de Roma había surgido precisamente de no respetarla y cómo sería una necedad que, deseando ser justa, devolviera a cada pueblo los territorios conquistados. La actuación de Carnéades despertó una profunda admiración en la juventud romana y la indignación de Catón y gran parte de los senadores, que propusieron la inmediata expulsión de los embajadores

atenienses.

Carnéades murió a los ochenta y cinco años, en el 129/128 a. C. Como antes Pirrón y Arcesilao, también Carnéades expuso sus enseñanzas únicamente de palabra. Fue su discípulo y sucesor Clitómaco de Cartago (187 a 110 a. C.) quien las puso por escrito.

Cicerón nos dejó una amplia y autorizada exposición de esas enseñanzas en las *Cuestiones Académicas*, escritas dos años antes de ser asesinado. Desde luego, el gran escritor latino poseía un conocimiento muy directo de la doctrina de Carnéades pues su primer maestro de Filosofía había sido Filón de Larisa (Tesalia), discípulo y sucesor de Clitómaco. Filón había abandonado la dirección de la Academia y se había instalado en Roma, en el año 88 a. C., por no simpatizar ya con el antidogmatismo académico y ser partidario de una postura más ecléctica; pero las teorías de Carnéades seguían ocupando un lugar destacado en sus enseñanzas. Por otra parte, en el año 79 a. C. (un año después de morir Filón), Cicerón inicia un viaje de tres años por Grecia y Asia Menor, y durante su estancia en Atenas se detiene en la Academia, dirigida a la sazón por Antíoco de Ascalón (sur de Palestina). Antíoco había sido discípulo de Filón en la Academia; pero habiendo cambiado sus convicciones y viéndose más próximo a las tesis estoicas que a la doctrina de Carnéades, prefirió separarse de Filón e instalarse en Alejandría; pero cuando Filón abandonó la Academia, Antíoco regresó a Atenas y se hizo cargo de la dirección de la Academia. De esta forma, Cicerón tuvo oportunidad de contrastar su indudable admiración por el pensamiento de Carnéades con alguien como Antíoco, realmente capacitado para entablar esa discusión. De hecho, las *Cuestiones Académicas* muy posiblemente sean un remedo de esas discusiones; desde luego, la figura de Antíoco desempeña un papel fundamental en esa obra.

Carnéades compartía las críticas que Arcesilao había dirigido a los primeros estoicos. También él, en efecto, estaba de acuerdo en que la distinción entre representaciones mentales verdaderas y falsas era gratuita, puesto que nadie había conseguido un criterio que permitiera distinguir unas de otras. Pero una vez rechazada esa pretensión dogmática, Carnéades consideraba excesivo el principio pirrónico del «Nada es más». Por ello propuso dejar de lado la distinción «verdadero/falso» y aceptar una clasificación de los conocimientos basada en su grado de fiabilidad. Distinguió así «conocimientos probables», «conocimientos probables y contrastados» y «conocimientos probables, contrastados y no desconcertantes». (Véase *Esb. Pirr*. I 226 ss.)

Ese probabilismo de Carnéades sería combatido por los escépticos. Como insinúa el propio Sexto *(Esb. Pirr*. I 226), admitir que algo es probable supone admitir implícitamente la distinción «verdadero/falso» que Carnéades trataba de soslayar. De hecho, ese paso lo dio Filón al sostener que esa distinción «verdadero/falso» se da en la Realidad, aunque al mismo tiempo sea imposible saber si una representación mental es verdadera o falsa. Desde luego, esa paradójica tesis de Filón resultaba tan inadmisible para los dogmáticos como para los escépticos. El propio Antíoco, aunque alejado ya totalmente de los puntos de vista de Carnéades, consideró una burla ese intento de Filón de compaginar las tesis de Carnéades con la creencia en la Verdad. (Véase *Cuest. Acad*. II 11.)

Con la elección de Antíoco como escolarca, poco antes del 80 a. C., la Academia abandonaba definitivamente su orientación antidogmática. Se produce entonces un renacimiento del pirronismo, ahora ya como organización independiente.

Asociado a esta tardía escuela filosófica, es cuando aparece el término «Escepticismo». Lo encontramos por primera vez en la literatura griega en los escritos de Sexto, que ya demuestra usarlo con naturalidad. En tiempos de Enesidemo (en los comienzos de la escuela, en el siglo I a. C.) el término aún no debía de estar en uso, pues el título de una de sus obras es *Perì Zētḗseōs* y el término *Zḗtēsis* —de la raíz de *zētéō* «investigar, observar»— es claramente un sinónimo de «escepticismo». Así pues, este último término debió de imponerse en la escuela durante el siglo I d. C. Después de Sexto Empírico, en la segunda mitad del siglo II d. C., lo encontramos ya en la *Subasta de Vidas* (27) de Luciano (120 a 190 d. C. aprox.) y en las citadas *Vidas de Filósofos* de Diógenes Laercio.

Una cuestión previa: ¿En qué época escribe Sexto Empírico?

Las informaciones sobre esta nueva etapa del pirronismo son bastante fragmentarias; lo que explica que entre los estudiosos haya notables desavenencias en la forma de interpretarlas. El principal problema, porque condiciona la mayoría de las demás dudas, es establecer la época en que Sexto se hace cargo de la escuela y escribe su obra. Abordaremos pues ese problema antes de entrar en la exposición de lo que fue la Escuela Escéptica.

La mayoría de los estudiosos fija esa época en torno al 200 d. C. A falta de datos concluyentes, el único apoyo —aunque serio— con que cuenta esa hipótesis es el hecho de que Sexto Empírico no aparezca en las obras de Galeno (muerto hacia el 200 d. C.) dedicadas a la corriente médica empírica.

Ahora bien, como ya observó W. Vollgraff —en un artículo de 1902 que incluía otras innovaciones más discutibles, como identificar a Sexto Empírico con Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco— la datación tradicional para Sexto desvirtúa la lista de dirigentes escépticos que da Diógenes Laercio. Éste, en efecto, nos presenta como segura la enumeración de esos dirigentes, a partir de Ptolomeo; pero si la obra de Sexto fuera posterior a Galeno, esa lista debería contener saltos; pues es inadmisible que con sólo cinco dirigentes se pueda cubrir el período de unos doscientos treinta años que separa la muerte de Enesidemo (contemporáneo de Cicerón) de la muerte de Galeno.

Además, esa datación tradicional obliga a rechazar toda una serie de indicios razonables —que luego veremos-sobre la vida y época de otros dirigentes de la Escuela Escéptica, como Zeuxis (el segundo sucesor de Enesidemo) y Heródoto (el maestro de Sexto).

En realidad, habida cuenta de que no conocemos la importancia que Sexto pudo

tener como médico, no debe considerarse tan decisivo el hecho de que Galeno no haga mención de él. Parece preferible aceptar la fiabilidad de la información de Diógenes Laercio, que a su vez permite hacer uso de esos otros indicios disponibles sobre la historia de la Escuela Escéptica.

Bajo esas hipótesis, debemos suponer que Sexto accede a la dirección de la Escuela Escéptica en los últimos años del imperio de Trajano, dirigiendo la escuela en un período que puede acotarse entre los años 110 y 140 d. C. Eso significa que la vida de Sexto se habría desarrollado en una de las épocas de mayor influencia del estoicismo: después de Séneca (4 a. C.-65 d. C.), antes del reinado de Marco Aurelio (161-180 d. C.) y coincidiendo con la vida de Epicteto (50-130 d. C. aprox.); lo que se aviene perfectamente con el destacado papel que el estoicismo juega en la obra de Sexto.

Desde luego, ninguna de las referencias de Sexto a personajes de la Antigüedad contradice esas fechas. El más tardío es el estoico Basílides *(Adv. Math.* VIII 258), que fue uno de los numerosos preceptores a cuyo cargo corrió la esmerada educación recibida por Marco Aurelio. Habida cuenta de que el emperador nació en el año 121 d. C. y de que la muerte de Sexto debe fijarse en la década 130-140 d. C., esa mención a Basílides no plantea ninguna dificultad.

Con esas fechas para Sexto, la cronología de los dirigentes escépticos puede fijarse (con amplios márgenes de hasta diez años según los casos) del siguiente modo:

Ptolomeo de Cirene funda la escuela; finales siglo II a. C.
Heraclides de Tarento; hasta el 70 a. C.
Enesidemo de Cnosos; hasta el 35 a. C.
Zeuxipo; hasta el 10 a. C.
Zeuxis de Laodicea; hasta el 20 d. C.
Antíoco de Laodicea; hasta el 40 d. C.
Teodas de Laodicea y Menódoto de Nicomedia; hasta el 80 d. C.
Heródoto de Filadelfia; hasta el 110 d. C.
Sexto Empírico (de Apolonia, en la Cirenaica); hasta el 140 d. C.

Los comienzos de la Escuela Escéptica

Sobre Ptolomeo de Cirene, el iniciador de este retorno al pirronismo, no tenemos más noticias que la mención de Diógenes Laercio. Juzgando por la época en que Enesidemo dirige la escuela, Ptolomeo debió de fundarla por el año 100 a. C.; es decir, por la época en que en la Academia comenzaban las desavenencias entre Filón y Antíoco y la orientación académica abandonaba su tradicional antidogmatismo, volviéndose hacia posturas más eclécticas (con Filón) o marcadamente estoicas (con Antíoco).

Su sucesor, Heraclides (el maestro de Enesidemo), muy probablemente debe identificarse con el médico de la corriente empírica Heraclides de Tarento, destacado comentarista de las obras de Hipócrates.

Esa identificación se justifica por el hecho de que Diógenes Laercio en la *Vida de*

Heraclides (el discípulo de Aristóteles) da una lista de catorce «Heraclides» famosos, en la que es natural suponer que incluiría al maestro de Enesidemo; pero de esa lista, el único identificable con éste es Heraclides de Tarento. Dado que entre los escépticos y los médicos de la corriente empírica hubo una relación muy estrecha, no parece difícil admitir esa identificación. Tampoco parece haber contradicción entre la época en que pudo desarrollar su actividad Heraclides de Tarento y la que puede esperarse para el maestro de Enesidemo. Este punto es, desde luego, cuestionado; por ejemplo, Brochard (cuyo libro sigue siendo una referencia fundamental en los estudios sobre el escepticismo) no lo aceptaba. Ahora bien, el único dato concreto para localizar la época de Heraclides de Tarento es que escribe «antes que Asclepíades de Bitinia» (un médico contemporáneo de Cicerón); dentro de la ambigüedad de ese dato, no aparecen impedimentos decisivos para admitir que Heraclides de Tarento muriera por el año 70 a. C. y que hubiera sido maestro de Enesidemo.

La gran figura de los comienzos de la Escuela Escéptica es sin duda Enesidemo. Prueba de ello es el resumen que Aristocles (un peripatético de finales del siglo II d. C.) nos hace del pirronismo, en su obra *Sobre la Filosofía;* resumen conservado por el historiador cristiano Eusebio en su *Preparación Evangélica*. Tras exponer la doctrina de Pirrón y sus inmediatos seguidores, añade Aristocles:

> Aunque ninguno de ellos volvió a ser tenido en cuenta, como si jamás hubieran existido, sin embargo recientemente un tal Enesidemo —en Alejandría, en Egipto— comenzó a reavivar esa vana palabrería.

Enesidemo de Cnosos (Creta) dirige la Escuela Escéptica durante un período cuyos límites no conocemos con precisión, pero que podemos centrar en torno al año 50 a. C. Sabemos en efecto (por un pasaje de Focio al que después haremos referencia) que Enesidemo dedicó una de sus obras principales al influyente romano L. Tuberón, gran amigo de Cicerón. Éste no menciona a Enesidemo; sin embargo en las *Académicas* (libro II, 11) nos habla de que el antidogmatismo de la Academia, después de haber sido abandonado por Filón y Antíoco, estaba renaciendo en los últimos años (es decir, por el 45 a. C.); muy probablemente sea ésa una referencia indirecta y no muy precisa al resurgimiento del pirronismo; y en particular, a la obra de Enesidemo, de la que Cicerón debió de tener alguna referencia por su amigo Tuberón.

Por lo que conocemos de sus sucesores, Enesidemo tuvo que morir algunos años después del asesinato de Cicerón, ocurrido en el 43/42 a. C.

De sus obras, la que mejor conocemos es la titulada *Argumentaciones Pirrónicas* (la que dedicó a Tuberón). Fue sin duda su principal obra, ya que es la que Diógenes Laercio incluye en su lista de dirigentes de la Escuela Escéptica y la única que Sexto Empírico menciona explícitamente (en *Adv. Math*. VIII 215). El recopilador bizantino Focio (siglo ix) nos dejó un amplio resumen de esta obra en su *Biblioteca*. Constaba de ocho «argumentaciones» (o lecciones): en la primera se exponía cómo —en la época de Enesidemo— la Academia ya no podía considerarse heredera del pirronismo, sino como «un grupo de estoicos, enfrentados a los demás estoicos»; concluía con un breve

compendio de la doctrina escéptica. La segunda analizaba las nociones de Causalidad y Cambio. La tercera analizaba los dos instrumentos del conocimiento: sentidos e inteligencia. La cuarta estaba dedicada a refutar la teoría estoica de los Signos, entre los que se incluían las Demostraciones. La quinta exponía los ocho *tropos* («formas de argumentar») contra los defensores de la Causalidad, que Sexto enumera en *Esb. Pirr*. I 180 ss. Las tres últimas argumentaciones o lecciones se ocupaban de la Ética: crítica de las nociones de Bien y Mal; crítica de las teorías sobre la Virtud; inutilidad de fijar una finalidad a la vida humana.

Los célebres diez *tropos* para la suspensión del juicio —a los que Sexto dedica la mayor parte del libro I de sus *Esbozos*— los expuso Enesidemo en otra obra titulada *Esbozo del Pirronismo*. Aunque se plantea la duda de si esta obra no debería identificarse con el resumen de la doctrina escéptica que aparecía en la primera de las *Argumentaciones Pirrónicas*, lo cierto es que esos diez *tropos* no aparecen en el resumen anterior de Focio y que Diógenes Laercio (IX 78) también los relaciona con el título *Esbozo del Pirronismo:*

> Así pues, el discurso pirrónico es una presentación de los fenómenos y de las teorías resultantes, en virtud de la cual todas las cosas se comparan entre sí; y una vez confrontadas, se halla que contienen una gran oposición y mucha confusión; según dice Enesidemo en el *Esbozo del Pirronismo*. Y haciendo resaltar las antítesis que se dan en todas las investigaciones, (los escépticos) descartan la credibilidad de esas investigaciones, en virtud precisamente de esos mismos *tropos* que la gente emplea para que las cosas resulten convincentes (sigue la enumeración de esos diez *tropos)*.

Diógenes atribuye a Enesidemo otras dos obras: *Sobre el Escepticismo* (el término de Enesidemo es *Zḗtēsis* y no *Sképsis*, como ya dijimos) y *Según la Sabiduría*. Aristocles menciona otra: *Estructuras*. Finalmente Sexto *(Adv. Math*. X 216) habla de una «Primera Introducción», sin que quede claro si se trata de una obra o del inicio de alguna de las otras.

Vamos ahora a ocuparnos de la paradoja que se plantea al intentar reconstruir el pensamiento de Enesidemo.

Diógenes Laercio, Aristocles y Focio nos presentan a Enesidemo como el gran teórico de la Escuela Escéptica. De hecho, los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto deben muchas de sus ideas fundamentales a la formulación que Enesidemo había dado al Escepticismo; como bien se aprecia al leer estos *Esbozos* de Sexto y compararlos con los resúmenes que los tres autores anteriores nos dan de las obras de Enesidemo.

Ahora bien, en el pasaje I 120 ss. de estos *Esbozos Pirrónicos*, Sexto da a entender claramente que Enesidemo se consideraba a sí mismo más como un sucesor de Heráclito que como un escéptico; y que para él, la suspensión escéptica del juicio representaba sólo el punto de partida para llegar a entender la doctrina de Heráclito de que «la Realidad es contradictoria». Esta postura «metafísica» de Enesidemo, declarándose partidario del heracliteísmo, se confirma con las pocas precisiones que Sexto nos ofrece en su otra obra *Adversus Mathematicos*.

Hay tres pasajes de esa obra encabezados explícitamente por la expresión

«Enesidemo, siguiendo a Heráclito». En uno, Sexto nos dice que Enesidemo, en su «Primera Introducción», sostenía que el Tiempo es una cosa corpórea *(Adv. Math.* X 216 y *Esb. Pirr.* III 138). En otro, que las partes deben considerarse a la vez iguales y distintas al todo *(Adv. Math.* IX 337). En el tercero, que la mente proviene de fuera del cuerpo *(Adv. Math.* VI 349). De esta última afirmación ha quedado constancia también en Tertuliano, el célebre apologeta cristiano de los siglos II y m; en su obra *De testimonio animae*, 25, Tertuliano nos informa de que Enesidemo y los estoicos sostenían que el alma entra en el cuerpo en el momento del parto, cuando el cuerpo se pone en contacto con el aire.

También se relaciona a Enesidemo con Heráclito en el pasaje *Adv. Math. X* 233, donde se apela a la autoridad de Enesidemo para decir que en Heráclito el aire es la sustancia original.

Por otra parte, en *Adv. Math. X* 38 —esta vez sin mención a Heráclito— se alude a la disputa «metafísica» de Enesidemo con los aristotélicos, a propósito de las clases de movimiento: Enesidemo las reducía a dos, el cambio de lugar y las transformaciones físicas, mientras que los aristotélicos distinguían seis clases de movimiento.

Esas breves y dispersas noticias no permiten, desde luego, reconstruir el pensamiento «metafísico» de Enesidemo. Pero dejan bien claro que el heracliteísmo del mayor pensador escéptico no podría encajar en un escepticismo radical como el que nos ofrece Sexto en su obra.

Existe una última alusión de Sexto al heracliteísmo de Enesidemo que parece marcar con más claridad las diferencias entre el escepticismo radical de Sexto y la postura gnoseológica de Enesidemo. Se trata del pasaje *Adv. Math.* VIII 8, donde Sexto explica la distinción que Enesidemo establecía entre los fenómenos: unos son manifiestos para todos y son «verdaderos», otros son manifiestos sólo para algunos y son «falsos»; de forma que «verdadero» viene a significar que no choca con la opinión común. Esa teoría de Enesidemo guarda una evidente relación con la interpretación que Sexto hace del comienzo del libro de Heráclito en *Adv. Math.* VII 126 a 134; leemos por ejemplo en el párrafo 131:

> Esa razón común y divina, por cuya participación nos hacemos racionales, es la que Heráclito considera criterio apropiado de juicio. De ahí que aquello que es manifiesto a todos en común, eso dice que es digno de fe, pues se percibe con esa Razón común; pero lo que sólo se manifiesta a alguno, eso es indigno de crédito.

A juzgar por eso, cabría interpretar el heracliteísmo de Enesidemo en el sentido de un realismo basado en el sentido común; su escepticismo habría que limitarlo a lo relativo a las construcciones formales de las escuelas filosóficas. En ciertos aspectos, algo parecido defendieron a comienzos de este siglo G. Moore y B. Russell. Formalmente ese realismo choca con un planteamiento radical del escepticismo; pero en la práctica, algo muy parecido encontramos en el propio Sexto, que frecuentemente remite a la conducta de la «gente normal» y a las costumbres patrias como norma de conducta del escéptico.

La Escuela Escéptica y el Empirismo médico en el siglo I d. C.

Ya hemos visto que el predecesor de Enesidemo en la dirección de la Escuela Escéptica parece haber sido Heraclides de Tarento, uno de los representantes más destacados de la corriente empírica de la Medicina. Ahora veremos que hay razones sólidas para creer que a partir de Zeuxis —el segundo sucesor de Enesidemo— todos los dirigentes de la Escuela Escéptica fueron médicos ligados a las corrientes empíricas de la Medicina (herofilianos, empíricos y metódicos); de forma que la historia de la Escuela Escéptica durante todo ese siglo I d. C. se confunde prácticamente con la historia de la Medicina Empírica. De hecho, nuestros escasos datos sobre los dirigentes escépticos en ese siglo provienen casi exclusivamente de sus actividades como médicos.

La reivindicación de una Medicina basada fundamentalmente en la experiencia surge a principios del siglo III a. C., como reacción a las tendencias demasiado teorizantes de la tradición hipocrática. El inspirador parece haber sido el célebre médico Herófilo, que dirigió hacia el año 300 a. C. el Santuario de Esculapio en la isla de Cos (el más famoso de los hospitales de la Antigüedad, dirigido por Hipócrates a finales del siglo V y comienzos del IV a. C.). A la muerte de Herófilo, su discípulo Filino de Cos fundó la «secta de los empíricos», que agrupó a la mayoría de los médicos partidarios de las ideas renovadoras de Herófilo.

Nuestra principal fuente de información sobre esta corriente médica son las obras de Galeno; principalmente, el *De sectis* y el *De subfiguratione empírica* (obra ésta cuyo texto griego se ha perdido, pero de la que se conservan varias traducciones latinas del siglo XIV).

Contra el apriorismo de los hipocráticos, los médicos de la corriente empírica pretendían atenerse estrictamente a la experiencia, distinguiendo tres «momentos» en el ejercicio de la Medicina: a) Recogida de datos concretos sobre la dolencia del paciente. A ese momento le dieron el nombre de *autopsia* («el ver algo con los propios ojos»); aunque a partir de Teodas —el escéptico— ese término se sustituyó por el de *tḗrēsis* («observación»), b) Historia de ese tipo de dolencia en otros pacientes, basada en los testimonios de otros médicos, c) «Paso a lo semejante»; es decir, establecer un tratamiento basado en los resultados observados en los tratamientos dados a dolencias similares en otras ocasiones. Con la expresión «paso a lo semejante» los empíricos trataban de resaltar que sus tratamientos no teman otra base que los buenos resultados obtenidos en casos parecidos; y que no se basaban en ningún tipo de deducción teórica, universalmente válida. De todos modos, entre ellos mismos hubo notables diferencias sobre cómo interpretar ese momento sin reducir la Medicina a una simple casuística. El dirigente escéptico Teodas parece haber sido quien más hincapié hizo en la necesidad de sistematizar este tercer momento de la práctica médica, para poder hablar con propiedad de un «arte de la Medicina».

Volviendo a las relaciones entre escépticos y médicos empíricos, sabemos que en los últimos años del siglo I a. C. un tal Zeuxis fundó una escuela de Medicina Empírica —el

Santuario de Men Caru— en las afueras de Laodicea (Asia Menor, cerca de la actual Denizli). Dicha escuela debió de ser muy floreciente, pues existen monedas de Laodicea de esa época con el bastón de Esculapio y la inscripción "*Zeuxis, amante de la Verdad*»; además, el *Apocalipsis* III 7 (escrito a finales del siglo i) nos presenta como una de las fuentes de prosperidad de Laodicea la fabricación de colirios para los ojos.

La relación de Laodicea con la Escuela Escéptica en el siglo I d. C. resulta innegable, pues los dos sucesores inmediatos de Zeuxis —Antíoco y Teodas— salieron de esa ciudad. Teniendo en cuenta esa relación y la coincidencia de fechas para el Zeuxis escéptico y el Zeuxis médico, resulta bastante natural identificarlos. La propia expresión «*amante de la Verdad*» de las citadas monedas de Laodicea parece claramente un sinónimo de la palabra «filósofo» (amante de la Sabiduría); por lo cual, la simbología de esas monedas nos hablaría claramente de un Zeuxis médico y filósofo a la vez.

Según eso, a partir de Zeuxis y durante la mayor parte del siglo I d. C., el núcleo dirigente de la Escuela Escéptica estuvo constituido por el grupo de médicos empíricos ligados al Santuario de Men Caru. Como luego veremos, la relación entre Men Caru y la Escuela Escéptica debió de romperse a la muerte de Menódoto, tras haberse producido una escisión dentro de las corrientes empíricas y surgir la llamada «corriente metódica», de la que Sexto se declara partidario en *Esb. Pirr*. I 238. Con los tres últimos dirigentes de la lista de Diógenes Laercio (Heródoto, Sexto y Saturnino) la sede de la Escuela Escéptica habría vuelto a Alejandría, donde antes había enseñado Enesidemo.

De la actividad filosófica de Zeuxis, lo único que sabemos es que en su juventud había estudiado con el propio Enesidemo y que escribió una obra titulada *De las dobles razones*, en clara alusión al método básico de los escépticos para llegar a la suspensión del juicio.

Sobre Antíoco de Laodicea, el sucesor de Zeuxis, no poseemos ninguna otra información directa. Por su situación en la lista de dirigentes de la Escuela Escéptica, tuvo que ser contemporáneo del emperador Tiberio.

De esa misma época fue el escéptico Apolónides de Nicea (Asia Menor; actual Iznik), que escribió unos *Comentarios a las Sátiras de Timón*, dedicados al mencionado emperador.

También contemporáneo de Antíoco debió de ser el escéptico Agripa. Sobre él escribió un libro un tal Apelas, al que Diógenes Laercio (IX 106) cita inmediatamente detrás de Zeuxis y Antíoco.

De los escépticos posteriores a Enesidemo y anteriores a Sexto, Agripa parece haber sido el único en hacer alguna aportación al pensamiento de la escuela. De su obra conocemos solamente los «cinco *tropos* para la suspensión del juicio», cuyo enunciado puede verse en *Esb. Pirr*. I 164 ss., donde Sexto se los atribuye a los escépticos posteriores a Enesidemo en general; pero Diógenes Laercio (IX 88) se los atribuye expresamente a Agripa. Si comparamos esos cinco tropos con los diez de Enesidemo, resulta evidente el nuevo enfoque formal que Agripa pretendió dar al escepticismo; a diferencia de los de Enesidemo, los de Agripa se dirigen únicamente a cómo atacar las construcciones dogmáticas desde el punto de vista exclusivo de la Lógica. La obra de

Sexto debe gran parte de su estructura a esa línea formal marcada por Agripa; de hecho, el esquema empleado por Sexto una y otra vez (hasta llegar a cansar) para echar por tierra una tesis dogmática, parece un fiel calco de los tropos de Agripa:

> Los dogmáticos no pueden superar los desacuerdos existentes entre los distintos filósofos sobre tal o cual cuestión (tropo 1.°); cuando lo intentan, caen o bien en una recurrencia *ad infinitum* (2.°) o bien en una petición de principios (4.°) o bien en un círculo vicioso (5.°).

Después de Antíoco, se hacen cargo de la Escuela Escéptica dos de los representantes más destacados de las corrientes médicas empíricas: Teodas de Laodicea y Menódoto de Nicomedia (Asia Menor; actual Izmit).

Ya hemos aludido al importante papel desempeñado por Teodas como principal impulsor de los intentos de sistematizar los métodos de la Medicina Empírica. Su importancia queda manifiesta en el hecho de que, un siglo después de su muerte, Galeno dedicara una obra entera (hoy perdida) a criticar los escritos médicos de Teodas.

En cuanto a Menódoto, sus obras médicas constituyeron la principal referencia del *De subfiguratione empírica* de Galeno. A juzgar por las opiniones de éste, Menódoto hizo gala en sus escritos de un talante excesivamente agresivo:

> Menódoto, que jamás se privó del insulto y del sarcasmo contra los médicos; unas veces ladrando como un perro y otras injuriándolos soezmente como un barriobajero o riéndose sarcásticamente de ellos; llamando romos, atrevidos y pobretones —y otros muchos apelativos similares— a los médicos y filósofos dogmáticos anteriores a él (Galeno, *De sub. emp*. 63).

No poseemos referencias concretas de la actividad de ambos al frente de la Escuela Escéptica. Por su situación en la lista de dirigentes de la escuela, tuvieron que dirigirla en un período próximo al 40-80 d. C.; y es natural suponer que Menódoto sobrevivió a Teodas, puesto que Diógenes Laercio presenta a Menódoto como antecesor directo de Heródoto.

Esas fechas les hacen ser contemporáneos de Temisón de Laodicea, el fundador de la corriente «metódica». Temisón habría sido probablemente compañero de Teodas y Menódoto en el hospital de Men Caru. A tenor de las informaciones de Galeno sobre el carácter de Menódoto y a tenor del recelo de Sexto hacia el empirismo no metódico, es muy posible que el empirismo de Menódoto apareciera como demasiado tajante —demasiado dogmático— a los ojos de Temisón y de otros empíricos; lo que explicaría la ruptura dentro de la Medicina Empírica.

A la vista del declarado «metodismo» de Sexto, parece claro que la Escuela Escéptica acabó por inclinarse hacia el empirismo metódico de Temisón, rompiéndose la relación entre ella y la escuela médica de Laodicea. De hecho, todos los indicios apuntan a que con Heródoto la Escuela Escéptica vuelve a fijar su sede en Alejandría; en efecto, como veremos, es en Alejandría donde con mayor probabilidad podemos situar la actividad de Sexto Empírico; y por lo tanto, también la de Heródoto, pues Sexto *(Esb. Pirr*. III 120) nos dice que ambos dictaron sus lecciones en el mismo sitio.

Sobre Heródoto poseemos algunas informaciones, aunque también problemáticas. Según el *Léxico de Suidas* (enciclopedia bizantina del siglo x, a la que volveremos a aludir con más detalle), Heródoto sería natural de Filadelfia, ciudad muy próxima a Laodicea. Era hijo del médico Arieo de Tarso (en Cilicia, Asia Menor), al que puede identificarse con el médico Lecanio Arieo de Tarso, un protegido del cónsul C. Lecanio Basso cuyo consulado tuvo lugar en el año 64 d. C.

Heródoto sería el mismo Heródoto médico al que Galeno menciona en diversos pasajes de sus obras y que durante algún tiempo ejerció la Medicina en Roma a finales del siglo I d. C. Según Galeno, Heródoto habría sido partidario de la «corriente pneumática» (que atribuía la fuerza vital a un fluido sutil que se suponía recorría todo el cuerpo, animándolo). Esa corriente médica estaba más relacionada con la tradición hipocrática que con el empirismo característico de los otros dirigentes escépticos del siglo primero; lo cual arroja algunas dudas sobre si será correcta la identificación del Heródoto médico con el Heródoto maestro de Sexto. De todos modos conviene tener en cuenta que Heródoto marca en la Escuela Escéptica la transición del empirismo radical de Menódoto al metodismo de Sexto; es posible que fuera su pneumatismo lo que le hubiera permitido mantenerse al margen de las discusiones entre empiristas y metodistas y que esa ambigüedad fuera su mérito y la causa para ser elegido como director de la escuela en esos momentos de transición. Por otra parte, la doctrina del «fluido vital» no parece muy lejana de las teorías de Enesidemo —antes citadas— sobre la formación del alma.

Sobre Sexto Empírico trataremos en el siguiente apartado.

Su sucesor —Saturnino el Citénada (?)— fue también «empírico», según la expresión de Diógenes Laercio; lo que posiblemente signifique «empírico metódico», como sucede con Sexto, al que Diógenes Laercio da también el apelativo de «empírico».

Teniendo en cuenta las fechas fijadas para Sexto, Saturnino se habría hecho cargo de la Escuela Escéptica en los últimos años de Adriano (muerto en el 138 d. C.). Con él se cierra la lista de dirigentes escépticos ofrecida por Diógenes Laercio; en realidad, es el personaje más tardío de todos los mencionados por dicho autor; los inmediatamente anteriores a él son Sexto, el sofista Favorino, Plutarco y Epicteto, muertos todos ellos en la primera mitad de ese siglo II d. C.

Sexto Empírico

La formulación del Escepticismo que terminó por imponerse fue la que compuso Sexto en sus *Esbozos Pirrónicos*. En la generación siguiente a Sexto, Diógenes Laercio se sirvió todavía de la obra de Enesidemo como referencia básica para su exposición del Escepticismo. Pero ya en el siglo IV resulta claro que es la obra de Sexto la que se consideraba como el prototipo de la orientación escéptica; así se deduce de las dos menciones de Gregorio Nacianceno:

Por lo cual, los Sextos y los Pirrones y la forma de hablar a la contra, supusieron la ruina en nuestras asambleas; como una enfermedad terrible y maligna. *(Sermones* XXI 12)

> *No me mientes lo de Sexto ni lo de Pirrón.*
> *Crisipo va a su perdición. Y tanto más el Estagirita.*
> *Y no me gusta la charlatanería de Platón.*
> *(Poemas* II 1, 12, 304)

Al margen de la aversión que al ilustre obispo le inspiraran los filósofos paganos (y en particular, los pirrónicos), sus dos menciones evidencian que —en esa época de finales del siglo IV— Sexto se había convertido ya en el clásico por antonomasia del Escepticismo. Lo que explicaría que fuera su obra (y no la de Enesidemo o la de Agripa) la que se conservara durante el período bizantino.

Pero si la obra filosófica de Sexto parece haberse conservado íntegra, todo lo contrario sucede con su biografía. Lo poco que sobre ella puede aventurarse con algún fundamento (casi todo ello sujeto a controversias) se reduce a lo siguiente.

Sexto habría nacido en la segunda mitad del siglo I d. C. en Apolonia, la ciudad portuaria de Cirene, en Libia. Por algunos pasajes de su obra *(Adv. Math.* I 246 y VIII 145, y *Esb. Pirr.* II 98) puede afirmarse que residió durante algún tiempo en Atenas y en Cos, donde estaba la más famosa escuela médica de la Antigüedad. Como casi todos los dirigentes de la Escuela Escéptica, estuvo ligado a los círculos de la Medicina Empírica; más concretamente, al Empirismo Metódico. Hacia el año 110 d. C. se habría hecho cargo de la dirección de la Escuela Escéptica, cuya sede debía de hallarse entonces en Alejandría. Su muerte puede fijarse en la década 130-140 d. C.

Sobre su lugar de origen

En el *Léxico de Suidas* (ya mencionado) encontramos los dos artículos siguientes bajo el epígrafe «Sexto»:

Sexto de Queronea. Sobrino de Plutarco; que desarrolló su actividad en tiempos del emperador Marco Aurelio. Filósofo; discípulo de Heródoto de Filadelfia. Pertenecía a la corriente pirrónica. Tanto predicamento tuvo con el emperador que le acompañaba para impartir justicia. Escribió una *Ética* y los diez libros sobre *Cuestiones Escépticas».*

Sexto. Libio. Filósofo. *Cuestiones Escépticas*, en diez libros. *Cuestiones Pirrónicas.*

Parece claro que es el segundo artículo el que se refiere propiamente a Sexto Empírico; aunque, por error, en el primero encontremos también noticias suyas entremezcladas con las de Sexto de Queronea. Desde luego resulta insostenible la identificación de Sexto Empírico con el sobrino de Plutarco. En primer lugar, porque consta que este último era de la escuela estoica. Además Sexto debió de morir al menos veinte años antes de la proclamación de Marco Aurelio como emperador. En

consecuencia, la parte atribuible a Sexto Empírico en ese primer artículo, sería la siguiente: «Sexto … Filósofo; discípulo de Heródoto de Filadelfia. Pertenecía a la corriente pirrónica … Escribió … los diez libros sobre *Cuestiones Escépticas*”.

El segundo artículo nos dice explícitamente que Sexto era de origen libio. Realmente no existe ningún argumento que contradiga ese dato; pero suele mirarse con recelo, por si se tratara de una nueva confusión, esta vez con un tal Sexto Julio Africano (un historiador y filósofo cristiano, muerto en el año 232) que también era de origen libio y también aparece citado en el *Suidas* bajo el epígrafe «Africano».

Desde luego la información del *Suidas* tiene a su favor otros dos testimonios —aunque también problemáticos— de época bizantina, recogidos por Mutschmann en el prefacio a su edición de las obras de Sexto. Ambos serían copias de una misma fuente:

> Compusieron la corriente empírica éstos: Acrón agrigentino, Filino cosense, Serapio alejandrino, Sexto apolonio *(Anonymus Lambecii)*.

> ¿Cuántos son los que compusieron la Medicina Empírica? — Cuatro— ¿Quiénes son ésos? —Acrón el agrigentino, Filino el cosense, Serapio el alejandrino y Serxesto el apolonio *(Cramer anecdot.)*.

Las expresiones «Sexto apolonio» y «Serxesto el apolonio» (esta última con una disculpable mala transcripción del nombre latino «Sexto») parece que deben leerse en el sentido de «Sexto el de Apolonia»; es lo que sugiere la estructura de ambas citas, en las que los cuatro nombres van seguidos de su gentilicio. Ello reforzaría y precisaría la información del *Suidas*. Las dos citas tienen el inconveniente de que —al menos en la literatura clásica— el gentilicio correcto hubiera sido «el apoloniata», y no «el apolonio». Eso hace dudar de si no se tratará de una confusión con los dos Apolonios de Antioquía, padre e hijo, mencionados en otras listas de médicos empíricos.

Sin menospreciar esas dudas, aún debe recordarse que los *Esbozos Pirrónicos* (III 224) mencionan la advocación «Afrodita Libia». Tal advocación no vuelve a encontrarse en la literatura griega; lo que induce a pensar que Sexto habla en este caso de un templo que él personalmente conoce. Lo cual exige suponerle familiarizado con la región de Libia.

La sede de la Escuela Escéptica en tiempos de Sexto

No disponiendo de ningún indicio al respecto, los estudiosos se oponen —con razón— a dar por sentado que Sexto tuviera que haber ejercido su magisterio en Alejandría por el solo hecho de que en esa ciudad lo hubiera ejercido Enesidemo.

Sin embargo, en *Esb. Pirr.* III 18 hallamos un pasaje que no se tuvo en cuenta en la obra de Brochard (de la que en gran medida siguen dependiendo los estudiosos, como se ve en G. Reale, *Storia della Filos. Antica* IV, pág. 195) y que nos parece un argumento de peso para decir que efectivamente Sexto escribió su obra en Alejandría. Puede comprobarse en ese pasaje cómo para Sexto las «regiones del Sur» eran las montañas

donde nace el Nilo y las «regiones del Este» el desierto de Tebas, entre el valle del Nilo y el Mar Rojo. Difícilmente podría concebirse ese párrafo si los *Esbozos* no se hubieran compuesto en una ciudad del Norte de Egipto, lo que prácticamente equivale a decir en Alejandría.

Esa hipótesis tendría además a su favor la familiaridad de Sexto con esa región del Norte de Egipto, claramente apreciable en los siguientes aspectos de su obra: a) El gentilicio más aludido en los *Esbozos* es, con mucho, el de «egipcio»; como se aprecia en el índice de Nombres. b) En *Adv. Math*. I 213 se menciona el uso que se hacía en Alejandría de la forma incorrecta *elḗlythan*. c) En *Esb. Pirr*. III 224 se menciona un templo de Zeus Casio en Pelusion, en el Delta del Nilo; al ser casi desconocida esa advocación de Zeus en el resto de la literatura griega, cabe suponer que Sexto habla de algo que conoce personalmente.

En contra de esta hipótesis suele citarse (siguiendo a Brochard) el pasaje de *Esb. Pirr*. III 221: «En Alejandría sacrifican el gato a Horus y el escarabajo a Tetis; lo que nadie haría entre nosotros».

Bien mirado, ese pasaje no resulta en absoluto tan prohibitivo como pretendía Brochard. Es cierto que puede interpretarse en el sentido de «Donde nosotros vivimos está mal visto lo de Alejandría»; pero con igual derecho podemos entenderlo así: «Aquí mismo, en Alejandría, hay gentes que hacen cosas que nosotros (Sexto y sus oyentes) no haríamos».

Así pues, dentro de nuestros escasos elementos de juicio, la ciudad de Alejandría aparece como la más probable para localizar la actividad de Sexto Empírico al frente de la Escuela Escéptica.

La obra de Sexto

De Sexto Empírico nos han llegado los diez «libros» a los que alude Diógenes Laercio. (Un «libro» puede considerarse como lo que podía caber en un rollo; en Sexto, oscila entre 1.800 y 3.600 líneas, es decir, de 50 a 100 páginas de un libro actual.)

Los tres primeros libros (de 2.000, 2.100 y 2.500 líneas respect.) constituyen estos *Esbozos Pirrónicos*.

Los otros siete libros ofrecen un desarrollo pormenorizado del contenido de los libros II y III de los *Esbozos*. El conjunto de esos siete libros suele designarse con el título *Adversus Mathematicos*, que podemos traducir por «Contra los grandes Maestros»; pero no hay una terminología unánimemente aceptada. Algunos autores mantienen los títulos de las diferentes secciones; otros se limitan a numerarlas, desde la I a la XI. Esta es la correspondencia:

Libro 4	***Adv. gramm.***	***Adv. Math.***	**I**	**(2.600 líneas)**
Libro 5	***Adv. rhet.***	**»**	**II**	**(770)**
	Adv. geom.	**»**	**III**	**(840)**
	Adv. arithm.	**»**	**IV**	**(250)**
	Adv. astrol.	**»**	**V**	**(540)**
	Adv. music.	**»**	**VI**	**(470)**
Libro 6	***Adv. log.* I**	**»**	**VII**	**(3.500)**
Libro 7	***Adv. log.* II**	**»**	**VIII**	**(3.600)**
Libro 8	***Adv. phys.* I**	**»**	**IX**	**(3.000)**
Libro 9	***Adv. phys.* II**	**»**	**X**	**(2.200)**
Libro 10	***Adv. ethic.***	**»**	**XI**	**(1.800)**

Aparte de esas dos obras conservadas, Sexto escribió un tratado de Medicina, titulado *Reseñas Médicas*, al que alude en *Adv. Math*. VII 202, que coincidiría con las *Reseñas* mencionadas en *Esb. Pirr*. I 222 y con las *Reseñas Empíricas* mencionadas en *Adv. Math*. I 61.

A una obra distinta de las anteriores —que trataría del alma— podría referirse la alusión que hace Sexto en *Adv. Math*. VI 55 y X 284:

> De esto ya se ha discutido con mayor precisión al hablar del criterio y en los tratados sobre el alma.

Informaciones Bibliográficas

Códices con las obras conservadas de Sexto

M (*Monacense* gr. 439). Finales siglo XIV. En papel. Con el texto griego de los *Esbozos Pirrónicos*. De él deriva el Ac. (Acad. Ciencias de S. Petersburgo); en pergamino; 1448.

L (*Laurentino* 81, 11). 1465. En papel. Contiene el texto griego de toda la obra conservada de Sexto. De él derivan varios como el *Saviliano* 11 y el *Vratislaviense*, Rhedig. 45.

E, A, B, etc. Alguno de finales del XV; la mayoría de la primera mitad del XVI. Con el texto griego de toda la obra conservada. Existen numerosos códices de este tipo; varios en El Escorial. Todos ellos derivan de una misma copia —hoy perdida— menos cuidadosa que M y L.

G (Supuesto arquetipo de todos los anteriores). Esa copia perdida original debió de llegar a Europa (en concreto, a Venecia) procedente de Bizancio a mediados del

XIV.

T (*Parisino*, lat. 14700). Hacia 1300. En pergamino. Contiene una versión latina de los *Esbozos Pirrónicos*. Copia de una traducción hecha a partir de un códice independiente de G. De la misma fuente existe otra copia en la Bibl. Nac. de Madrid (Ms 10112), posterior en un siglo a T.

P (*Parisino*, suppl. 1156). Dos folios sueltos con el texto griego de la última parte de los *Esbozos Pirrónicos*. Siglo X. En pergamino.

Ediciones de la obra de Sexto

1562 Primera edición de los *Esbozos Pirrónicos*, en una traducción latina, a cargo de H. Estienne; París. Volvió a editarse en 1569, incluyendo una traducción del *Adversus Mathematicos*, a cargo de G. Hervet.

1621 Primera edición del texto griego de toda la obra conservada de Sexto; publicada simultáneamente en Ginebra y París por los hermanos P. y J. Chouet.

1718 Edición completa del texto griego; J. A. Fabricio; Leipzig.

1842 Edición completa del texto griego; I. Bekker; Berlín.

1912 Edición completa del texto griego; H. Mutschmann; Bibl. Teubneriana; Leipzig. Revisada y reeditada por J. Mau; Berlín; 1958. Sobre esa edición de Mutschmann-Mau está hecha nuestra traducción.

Traducciones consultadas

En español hubo ya una traducción de los *Esbozos Pirrónicos*, hecha por L. Gil Fagoaga y publicada por la Edit. Reus en 1926, bajo el título *Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas*.

Esa traducción —como el propio Gil Fagoaga advierte— va dirigida fundamentalmente a quienes disponen del texto griego, cuya literalidad respeta rigurosamente. Desvirtúa sin embargo el aspecto conceptual de la obra de Sexto, debido a la terminología que emplea. Considérese como muestra el último punto del párrafo I 15:

> Dice que lo principal en la pronunciación de estas fonaciones es lo que le aparece, y declara su pasión sin dogmatizar, nada asegurando de los sujetos del exterior.

En lugar de «pronunciación» debería decir «exposición»; en lugar de «fonaciones», «expresiones»; en lugar de «su pasión», «su forma de sentir». Particularmente desafortunado —por el papel decisivo que tiene en la obra— es el término «sujetos», que debería ser «objetos»; o bien, en caso de querer respetar la etimología griega, «lo subyacente» (la realidad que soporta al conocimiento).

Dejando de lado ese problema de terminología, el trabajo de Gil Fagoaga ha sido

para nosotros de la mayor utilidad. Quede constancia pues de nuestra deuda para con él y del sincero aprecio que su obra nos merece.

De las traducciones existentes en otros idiomas, sólo hemos podido disponer de dos: la edición bilingüe *Outlines of Pyrrhonism*, de R. G. Bury, Londres, Loeb Cías. Libr., 1933; reimpresa por Harvard Univ. Press, 1967. La versión italiana *Schizzi pirroniani*, de A. Russo, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1988.

En las notas a pie de página iremos explicando las diferencias más significativas entre esas versiones y la nuestra.

Bibliografía

Actas Congreso Roma 1980, Lo scetticismo antico, ed. por G. Giannantoni, Nápoles, 1982, 2 vols.

V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs = Los escépticos griegos* [traducción de V. QUINTEROS], Buenos Aires, Ed. Losada, 1945.

W. CARIDDI, *Filosofl della scepsi*, Lecce, Ed. Milella, 1968.

B. MATES, «Stoic Logic and the text of Sextus Empiricus», *Amer. Jour, of Philol.* 70 (1949), págs. 295 ss.

M. DEL PRA, *Lo scetticismo greco, 2* vols., Bari, 1973.

R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza = La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* [trad. J. J. UTRILLA], México, Fondo Cult. Econ., 1983 (or. inglés, 1979).

J. M. RIST, «The Heracliteanism of Aenesidemus», *Phoenix* 24 (1970), págs. 309 ss.

L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, París, 1944.

C. L. STOUGH, *Greek Scepticism*, Berkeley, 1969.

W. VOLLGRAFF, *La vida de Sexto Empírico*, 1902 (incluido como Apéndice en la versión de L. Gil Fagoaga).

Obras de carácter general sobre la época helenística:

C. GARCÍA. GUAL y M. J. IMAZ, *La Filosofía helenística: Éticas y Sistemas*, Madrid, Ed. Cincel, 1987.

A. A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Univ., 1984 (or. inglés 1975).

G. REALE, *Storia della Filosofía Antica*, vols. III y IV, Milán, Vita e Pensiero, 1978.

ESBOZOS PIRRÓNICOS

LIBRO I

I

DE LA DIFERENCIA, A GRANDES RASGOS, ENTRE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Para los que investigan un asunto es natural acogerse [1] o a una solución o al rechazo de cualquier solución y al consiguiente acuerdo sobre su inaprehensibilidad o a una continuación de la investigación. Y por eso seguramente, [2] sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan.

Y creen haberla encontrado los llamados propiamente [3] dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprehensible los seguidores de Clitómaco y Carnéades y otros académicos. E investigan los escépticos.

De donde, con mucha razón, se considera que los [4] sistemas filosóficos son —en líneas generales— tres: dogmático, académico y escéptico.

Naturalmente, sobre los otros sistemas corresponderá hablar a otras personas. Nosotros hablaremos, de forma esquemática por el momento, sobre la orientación filosófica escéptica; advirtiendo de entrada que sobre nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual.

II

DE LOS MODOS DE EXPOSICIÓN DEL ESCEPTICISMO

[5] Pues bien, un modo de exposición de la filosofía escéptica recibe el nombre de «estudio general» y el otro «específico»[1].

El general es aquel en que exponemos lo característico del escepticismo explicando cuál es su definición, cuáles sus principios y cuáles sus razonamientos, así como cuál es su criterio, cuál su finalidad, cuáles los *tropos* de la suspensión del juicio[2], en qué sentido tomamos las afirmaciones escépticas y la distinción entre el escepticismo y los sistemas filosóficos próximos a él.

El específico es aquel en que argüimos contra cada [6] uno de los apartados de la llamada Filosofía.

Naturalmente nos ocupamos en primer lugar del estudio general, comenzando por una guía de los nombres de la orientación escéptica.

III

DE LAS DENOMINACIONES DEL ESCEPTICISMO

La orientación escéptica recibe también el nombre de [7] *Zetética*[3] por el empeño en investigar y observar, el de *Eféctica* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien —como dicen algunos— por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación.

También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores.

IV

QUÉ ES EL ESCEPTICISMO

Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis [8] en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos»* gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia[4].

[9] Hablamos de «capacidad», desde luego no por capricho sino sencillamente en el sentido de que uno sea capaz.

Aquí entendemos por «fenómenos» lo sensible; por lo que definimos lo «teórico» por oposición a ellos.

Lo de «según cualquiera de los *tropos*» puede aplicarse tanto a la capacidad —empleando el término «capacidad» simplemente en el sentido que hemos dicho— como a lo de «establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas», pues decimos lo de «según cualquiera de los *tropos*» porque contraponemos esas cosas de muy diversas maneras, contraponiendo —para abarcar todas las antítesis— fenómenos a fenómenos, consideraciones teóricas a consideraciones teóricas o los unos a las otras.

También añadimos lo de «según cualquiera de los tropos» a lo de «en los fenómenos y en las consideraciones teóricas» para que no entremos en cómo se manifiestan los fenómenos o en cómo se forman en la mente las consideraciones teóricas, sino que sencillamente los tomemos tal como aparecen.

[10] Y en absoluto tomamos «proposiciones contrapuestas» como «afirmación y negación»; simplemente como «proposiciones enfrentadas». Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable.

La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu. Y de cómo la ataraxia sigue a la suspensión del juicio trataremos en el capítulo «Sobre los fines»[5].

V

DEL ESCÉPTICO

E implícitamente, con la noción de orientación filosofica [11] escéptica también ha quedado definido el filósofo pirrónico. Es en efecto el que participa de la citada capacidad.

VI

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL ESCEPTICISMO

Con razón decimos que el fundamento del escepticismo [12] es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar.

VII

SI EL ESCÉPTICO DOGMATIZA

[13] Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que «dogma es aprobar algo en términos más o menos generales», pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría «creo que no siento calor» o «no siento frío». Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que «dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas»; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas.

[14] Y tampoco dogmatiza al enunciar expresiones escépticas sobre las cosas no manifiestas como, por ejemplo, la expresión «ninguna cosa es más que otra» o «yo no determino nada» o alguna de las otras sobre las que después hablaremos[6].

En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; pues supone que del mismo modo que la expresión «todo es falso» dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa e igualmente la expresión «nada es verdad»: así también la expresión «ninguna cosa es más» dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se autolimita a sí misma junto con las demás cosas. Y lo mismo decimos de las restantes expresiones escépticas.

Por lo demás, si el dogmatismo establece como realmente [15] existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas.

Y lo más importante: en la exposición de esas expresiones dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior[7].

VIII

SI EL ESCÉPTICO TIENE UN SISTEMA

También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene [16] un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que «un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos» y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema.

Pero si uno afirma que un sistema es una orientación [17] que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida —tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema.

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales.

IX

SI EL ESCÉPTICO ESTUDIA LA REALIDAD

[18] Cosas parecidas decimos también al plantear la cuestión de si por parte del escéptico se ha de estudiar la realidad[8].

No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una

proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu.

Y en el mismo sentido nos acercamos también a la rama de la Lógica y a la de la Ética en lo que se entiende por Filosofía.

X

SI LOS ESCÉPTICOS INVALIDAN LOS FENÓMENOS

[19] Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno.

La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. [20] Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.

Y además, si en público planteamos problemas sobre los fenómenos no los ponemos con la intención de invalidar los fenómenos, sino para hacer ver la temeridad de los dogmáticos; pues si la Razón es tan engañosa que casi nos arrebata hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá que mirarla con recelo en las cosas no evidentes, para no precipitarnos cuando la seguimos?

XI

DEL CRITERIO DEL ESCEPTICISMO

Que atendemos a los fenómenos es evidente a partir [21] de lo yá dicho por nosotros acerca del criterio de la orientación escéptica.

De criterio se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad —sobre el que trataremos en el estudio de las refutaciones[9]— y el de actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí y otras no; del cual tratamos ahora.

[22] Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe.

[23] Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.

Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. [24] En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos.

Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos.

XII

CUÁL ES LA FINALIDAD DEL ESCEPTICISMO

[25] Y lo siguiente sería tratar de la finalidad de la orientación escéptica.

Desde luego, un fin es «aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna» o bien «el término de las cosas a las que se aspira».

Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad [26] de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es [27] por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piensa— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el [28] que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles[10]. Dicen, en efecto, que —estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo— tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo.

[29] También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a

base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo.

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y [30] otras cosas por el estilo. Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y —no menos— por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura.

Por eso, desde luego, decimos que el objetivo del escéptico es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad.

Algunos escépticos ilustres añadieron a eso, además, la suspensión del juicio en las investigaciones.

XIII

DE LOS *TROPOS* GENERALES DE LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO

Tras hablar de que la serenidad de espíritu es consecuencia [31] de la suspensión del juicio en todas las cosas, lo siguiente podría ser explicar cómo surge en nosotros la suspensión del juicio.

Pues bien, hablando en términos generales, surge por la contraposición de las cosas. Y contraponemos ya sea fenómenos a fenómenos, ya sea consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, ya sea los unos a las otras.

Por ejemplo, contraponemos fenómenos a fenómenos [32] cuando decimos: la misma torre aparece circular desde lejos y cuadrangular desde cerca. Y consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, cuando —contra el que supone que existe una Providencia a partir del orden de los cielos— argumentamos que con frecuencia sufren reveses los buenos y tienen éxito los malos y mediante eso convenimos en que no hay Providencia. Y contraponemos consideraciones [33] teóricas a fenómenos, al modo en que Anaxágoras contraponía al hecho de que la nieve es blanca el que la nieve es agua solidificada y que el agua es negra y que por consiguiente la nieve es negra.

Y según uno u otro propósito, unas veces contraponemos cosas presentes a cosas presentes —como lo antes citado— y otras veces, cosas presentes a cosas pasadas o futuras. Por ejemplo, si alguien nos propusiera una tesis que no podemos refutar, le argumentaremos:

Del mismo modo que antes de nacer el que introdujo [34] el sistema filosófico que tú sigues, la tesis de ese sistema —a pesar de ser válida— no era conocida, aunque

realmente existía: así también es posible que lo opuesto a la tesis ahora propuesta por ti exista realmente y aún no nos sea conocida. De modo que todavía no debemos dar nuestro asentimiento a esa tesis que de momento parece segura.

[35] Pero por aquello de que esas contraposiciones se nos ofrezcan con más precisión, me ocuparé de los *tropos* por los que se guía la suspensión del juicio; sin ser taxativo sobre su número y validez, pues es posible tanto que los *tropos* sean incorrectos como que sean más de los que se van a enumerar.

XIV

DE LOS DIEZ *TROPOS*

[36] Pues bien, entre los primeros escépticos[11] los *tropos* por los que parece regirse la suspensión del juicio —a los que por otro nombre denominan «argumentos» o «tipos de argumentación»— se transmiten habitualmente en número de diez. Y son éstos:

El primero, el de «según la diversidad de los animales».

El segundo, el de «según la diferencia entre los hombres».

El tercero, el de «según las diferentes constituciones de los sentidos».

El cuarto, el de «según las circunstancias».

El quinto, el de «según las posiciones, distancias y lugares».

El sexto, el de «según las interferencias»[12].

El séptimo, el de «según las cantidades y composiciones [37] de los objetos».

El octavo, el de «a partir del *con relación a algo*»[13].

El noveno, el de «según los sucesos frecuentes o los raros».

El décimo, el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas».

Siguiendo la costumbre sirvámonos de este orden. [38] Aunque hay tres *tropos* que engloban estos diez: el de «a partir del que juzga», el de «a partir de lo que se juzga» y el de ambas cosas. Al de «a partir del que juzga» están subordinados los cuatros primeros, pues el que juzga es o un animal o un hombre o uno de los sentidos y lo hace en alguna circunstancia. Al de «a partir de lo que se juzga» el séptimo y el décimo. Y al que resulta de ambos, el quinto, sexto, octavo y noveno.

A su vez, estos tres se retrotraen al de *con relación [39] a algo*. De modo que el de *con relación a algo* es el más general y los tres son los específicos, de los que derivan los diez.

Eso decimos sobre su número, siguiendo lo probable. Sobre su contenido, lo siguiente.

PRIMER TROPO

[40] Decíamos que el primero es una argumentación según la cual, en virtud de la diferencia entre los animales, de cosas idénticas no se ofrecen imágenes idénticas. Eso lo explicamos a partir de la diversidad de sus estructuras corporales.

a

Diferencias en la forma de engendrarse

[41] Pues bien, en cuanto a los orígenes, vemos que entre los animales unos son engendrados fuera de la unión sexual y otros a partir de una cópula.

Y entre los engendrados asexualmente, unos surgen del fuego, como los bichitos que aparecen en los hornos; otros del agua corrompida, como los mosquitos comunes; otros del vino agriado, como los mosquitos del vinagre; otros de la tierra; otros de una charca, como las ranas; otros del lodo, como los gusanos de tierra; otros de los asnos, como los escarabajos; otros de las verduras, como las orugas; otros de los frutos, como las moscas de los cabrahígos; otros de los animales en descomposición, por ejemplo las abejas, de los toros, y las avispas, de los caballos[14].

[42] Y entre los engendrados a partir de una cópula: unos, como la mayoría, de padres de la misma especie; y otros, como los mulos, de distinta especie. Y como se sabe, algunos animales, como los hombres, son paridos vivos, otros, como los pájaros, en forma de huevo, otros, como los osos, en forma de bola de carne.

Es normal, pues, que esas grandes desigualdades y [43] diferencias en la génesis produzcan modos de sentir opuestos, trayendo como consecuencia lo incompatible, lo discordante y lo contradictorio.

b

Diferencias en el órgano de la visión

También la diferencia de las principales [44] partes del cuerpo y sobre todo la de aquellas que están encargadas de juzgar y sentir, puede producir una gran contradicción en las representaciones mentales de los distintos animales.

En efecto, los que tienen ictericia dicen que es amarillo lo que a nosotros nos parece blanco y los que tienen un hematoma dicen que es rojo. Y puesto que de los animales unos tienen los ojos amarillos, otros sanguinolentos, otros albinos y otros de otro color, es natural —pienso yo— que les resulte diferente la respectiva percepción de los colores.

Y por otra parte, tras mirar fijamente al sol durante [45] mucho tiempo y luego dirigir la vista a un libro, nos parece que las letras son doradas y dan vueltas. Así también —sin duda— puesto que algunos animales tienen en los ojos un brillo natural y les sale de ellos una luz tenue y cambiante, de forma que incluso ven de noche, habremos de pensar que a ellos y a nosotros no se nos ofrecen las cosas externas del mismo modo.

Y asimismo los magos, untando las mechas de las [46] velas con óxido de cobre y tinta de calamar, hacen que los presentes aparezcan ora cobrizos ora negros, ¡sólo por el

pequeño añadido del ungüento! Mucho más explicable es entonces que estando mezclados diversos humores en el ojo de los animales se originen en ellos diferentes representaciones de los objetos.

[47] Además, cuando presionamos el ojo, las formas, los perfiles y el tamaño de las cosas que se ven aparecen alargados y estrechos. Es pues natural que cuantos animales tienen la pupila oblicua y alargada —como cabras, gatos y similares— imaginen que los objetos son de otra forma y no como los animales que tienen la pupila redonda suponen que son.

[48] Y los espejos, según su diferente estructura, unas veces muestran los objetos externos muy pequeños; como los cóncavos. Y otras, alargados y estrechos; como los convexos. Además, algunos muestran la parte superior de lo reflejado [49] en la parte inferior y la inferior en la superior. Y así, dado que unos globos oculares están caídos, totalmente desorbitados por la convexidad, otros son más bien cóncavos y otros están en un plano: es natural también que debido a eso sus imágenes se diferencien entre sí y que perros, peces, leones, hombres y saltamontes no vean las mismas cosas ni iguales en dimensiones ni semejantes en forma, sino tal como construya la imagen de cada una el órgano de la vista que recibe el fenómeno.

c
Diferencias en los órganos de los demás sentidos

[50] El mismo razonamiento vale también a propósito de los demás sentidos.

¿Cómo, en efecto, podría decirse que en cuanto al tacto reciben el mismo tipo de estímulos los animales de concha, los de carne desnuda, los de espinas, los de plumas y los de escamas?

¿Y cómo decir, cuando hasta nosotros con relación al sentido del oído recibimos los estímulos de distinta forma cuando nos hemos tapado los oídos y cuando nos valernos de ellos sin impedimento, que perciben igual por el oído los que tienen muy estrecho el conducto auditivo y los que están dotados de uno muy ancho? ¿O los que tienen oídos peludos y los que los tienen sin pelo?

Asimismo, el olfato bien podría diferir según los [51] distintos animales. En efecto, si nosotros mismos al aspirar recibimos estímulos de distinto tipo cuando la mucosidad es excesiva o cuando las partes de nuestra cabeza reciben un exceso de sangre, aborreciendo las cosas que a los demás les parecen ser fragantes, creyéndonos incluso que nos vemos perjudicados por ellas; y dado que unos animales son por naturaleza húmedos y mucosos, otros muy ricos en sangre, otros tienen muy fuerte y sobrada la bilis amarilla y otros la negra: por todo eso es razonable también que los olores aparezcan diferentes a cada uno de ellos.

Y análogamente los sabores, al tener unos la lengua [52] áspera y seca y otros marcadamente húmeda; porque incluso nosotros al tener durante las fiebres la lengua seca notamos que los alimentos son terrosos y poco jugosos o amargos y porque

sentimos así debido precisamente a la distinta preponderancia de los humores que se dice hay en nosotros; dado, pues, que los animales tienen diferente el órgano del gusto y lleno de distintos humores, bien podrían captar, también en lo referente al gusto, imágenes diferentes de los objetos.

d
Diferencias de constitución

Así como el mismo alimento, una vez [53] digerido, en unos sitios se hace vena, en otros arteria, en otros hueso, en otros nervio, etc., mostrando distinta potencialidad según las diferentes partes que lo reciben; y así como el agua, una y uniforme, una vez repartida a los árboles en unos sitios se hace corteza, en otros [54] rama, en otros fruto, ya sea higo, granada, etc.; y así como el soplo del músico, uno y el mismo, una vez insuflado en la flauta, en unos sitios resulta agudo y en otros grave; y la misma presión de la mano sobre una lira produce un sonido grave en unos sitios y uno agudo en otros: así también es natural que los objetos exteriores se representen mentalmente de distinta forma, según la diferente constitución de los animales que soportan las representaciones mentales.

[55] Esto es más claro de comprender a partir de lo apetecible y lo aborrecible para los animales.

Un ungüento aparece como muy agradable para los hombres, pero insoportable para los escarabajos y las abejas. El aceite de oliva aprovecha al hombre, pero destruye a las avispas y a las abejas si se vierte sobre ellas. El agua salada es una bebida desagradable e insana para los hombres; sin embargo para los peces es potable y muy agradable[15]. [56] Los cerdos se lavan con más gusto en el fango más maloliente que en el agua transparente y limpia[16]. Entre los animales unos comen hierba, otros arbustos, otros madera, otros grano, otros carne, otros leche; unos se complacen en la comida descompuesta, otros en la fresca; unos en la cruda y otros en la preparada en la cocina; y en general lo que para unos es agradable, para otros es desagradable, nefasto y mortífero.

Así, la cicuta engorda a las codornices y el beleño a [57] las cerdas, las cuales gustan también de comer salamandras, igual que los ciervos animales venenosos y las golondrinas escarabajos. Y las hormigas y los mosquitos, si se ingieren, producen malestares y vómitos a los hombres, pero la osa se cura comiéndoselos si contrae alguna enfermedad. Y la víbora se adormece con sólo que la toque una [58] rama de encina y el murciélago con una hoja de plátano. El elefante huye del carnero, el león del gallo, los monstruos marinos del crujido de las habas al reventar y el tigre del ruido del tambor.

Y aún es posible contar más cosas de ésas; sin embargo —para que no parezca que insistimos más de la cuenta— si las mismas cosas para unos son desagradables y para otros placenteras y si lo placentero o desagradable reside en la imaginación, entonces en los animales se dan distintas representaciones mentales de los objetos. Y si las mismas [59] cosas aparecen diferentes según los distintos animales, podremos decir cómo nos

imaginamos nosotros los objetos exteriores, pero nos abstendremos de decir cómo son en realidad.

Tampoco, desde luego, podremos establecer valoraciones entre nuestras representaciones mentales y las de los demás animales, por ser también nosotros parte de la distinción y estar por ello más necesitados de juez que capacitados para juzgar.

Y por otra parte, ni sin demostración ni con demostración [60] podemos anteponer nuestras representaciones mentales a las que se dan en los animales irracionales. En efecto —aparte de que probablemente no existe demostración, como luego haremos notar[17]—, la propia demostración a la que se alude sería o bien una cosa manifiesta para nosotros o bien una no manifiesta. Y si no es manifiesta, tampoco la expondremos con convicción; mientras que si nos es manifiesta, entonces —dado que se está investigando sobre las cosas manifiestas a los animales y que esa demostración es una cosa manifiesta para nosotros que somos animales— también ella estará en cuestión de si es verdadera, [61] habida cuenta de eso de que es manifiesta. Pero sería absurdo intentar probar una cosa que se cuestiona, por medio de lo que se cuestiona, pues la misma cosa sería —lo cual es imposible— incuestionable y cuestionable: incuestionable en cuanto que pretende servir de demostración y cuestionable en cuanto que se demuestra.

Por consiguiente, no tendremos ninguna demostración con la que hacer prevalecer nuestras representaciones mentales sobre las que se forman en los animales.

Y desde luego, si las representaciones mentales resultan diferentes según los distintos animales y entre ellas es imposible establecer valoraciones, será necesario suspender el juicio en lo relativo a los objetos exteriores.

e
La Razón en los animales

[62] Con algo de exageración[18] comparamos ahora a los animales llamados «irracionales» con los hombres, en cuanto a inteligencia; pues tras los argumentos serios no resistimos el deseo de reírnos de los vacuos y jactanciosos dogmáticos.

Los nuestros, desde luego, están acostumbrados a comparar sin mayores pretensiones a la mayoría de los animales irracionales con el hombre. Pero ya que los [63] dogmáticos usando argumentos capciosos dicen que la comparación es ridicula, nosotros —con mucha exageración, para seguir mejor la burla— situaremos la disputa en un solo animal; por ejemplo, si os parece, en el perro, que se considera que es el más vulgar.

Incluso así, en efecto, hallaremos que los animales sobre los que versa el tema no se quedan detrás de nosotros en cuanto a la fiabilidad de sus conocimientos empíricos.

Los dogmáticos admiten, desde luego, que ese animal [64] no difiere[19] de nosotros en su sensibilidad, pues con el olfato alcanza incluso más que nosotros ya que descubre con él a las fieras que no están al alcance de su vista; y también con los ojos, pues ve antes que nosotros; y con el oído, pues oye con gran agudeza.

Vayamos pues a la Razón. [65]

De ésta, una parte es la *razón interior;* la otra es la *facultad de expresión*[20].

Pensemos, pues, primero en la *razón interior*.

Ésta —al menos según los dogmáticos que actualmente más nos atacan: los de la Estoa[21]— parece ocuparse de lo siguiente: de la elección de lo apropiado y del alejamiento de lo inapropiado, del conocimiento de las artes que contribuyen a eso y del logro de las virtudes acordes con el propio modo de ser y relativas a nuestras pasiones.

[66] Pues bien, el perro —sobre el que a título de ejemplo se convino en fijar el razonamiento— al perseguir la comida y apartarse del látigo alzado hace elección de lo apropiado y evita lo dañino.

Y posee el arte adecuado para lo que le es propio: la caza.

[67] Y tampoco es ajeno a la virtud, pues siendo sin duda la Justicia la que provee a cada uno de lo acorde con sus méritos, no iba el perro a estar al margen de la Justicia cuando colea zalamero y custodia a sus conocidos y benefactores [68] y ahuyenta a los extraños y malhechores. Y si posee ésta, entonces —dado que las virtudes son consecuencia unas de otras— también tendrá las demás virtudes, ¡las cuales, dicen los sabios, no poseen la mayoría de los hombres!

Y también le vemos cómo es valiente en sus ataques. E inteligente, como testimonió el propio Homero al hacer que Ulises —que resultaba irreconocible para todos sus allegados— fuera reconocido sólo por Argos[22], sin engañarse por el cambio corporal del héroe ni haber olvidado su «imagen conceptual», ¡que demostró poseer mejor que los hombres!

Y según Crisipo —el que más arremete[23] contra los [69] animales irracionales—, participa incluso de la tan celebrada Dialéctica. Dice en efecto el antedicho varón que el perro hace uso del *quinto indemostrable*[24] —el de «entre varias cosas»— cuando, al llegar a un cruce de tres sendas y haber rastreado dos por las que no pasó la fiera y no haber rastreado la tercera, se lanza acto seguido por ella; pues implícitamente —dice el antiguo estoico— el perro reflexiona así: la fiera pasó o por ésta o por ésta o por ésta; pero ni por ésta ni por ésta; luego por ésta.

Además es capaz de curar y calmar sus propios sufrimientos, [70] pues cuando se ha clavado una espina pugna por su extracción con los dientes y frotando su pie contra la tierra. Y si alguna vez tiene una herida, dado que las heridas sucias son difíciles de curar y las limpias se curan fácilmente, quita con suavidad el pus producido.

Y respeta muy bien el consejo hipocrático[25], pues [71] siendo el reposo remedio para la pata, si alguna vez tiene una herida en ella la levanta y vigila tanto cuanto es posible. Y cuando está molesto por humores extraños, come hierba; con la cual, al devolver lo extraño, sana.

[72] A la vista de ello, si el animal en el que a título de ejemplo pusimos el razonamiento se mostró eligiendo lo apropiado y evitando lo nocivo, teniendo arte para conseguir lo apropiado, capaz de cuidar y mitigar sus sufrimientos y no ajeno a la virtud, en todo lo cual consiste la perfección de la *razón interior:* según eso, tal vez el perro sea

perfecto. ¡De ahí —creo yo— que algunos filósofos[26] se honraran a sí mismos con el sobrenombre de este animal!

[73] Sobre la *facultad de expresión* no es preciso ocuparnos tanto, pues incluso algunos dogmáticos[27] la desecharon como contraproducente para el logro de la virtud y por ello se ejercitaron en el silencio durante el período de aprendizaje.

Y por otra parte, si —por un suponer— un hombre fuera mudo nadie diría de él que es irracional.

Y hasta dejando de lado eso, vemos que muchísimos de los animales de los que trata este estudio —tales como los loros y otros— profieren sonidos humanos.

[74] Y pasando por alto también eso, si bien es cierto que no entendemos los sonidos de los animales llamados irracionales, no es totalmente imposible que hablen entre ellos y que nosotros no les entendamos; pues tampoco entendemos cuando oímos el habla de los extranjeros, sino que [75] nos parece que es un ruido uniforme. Y oímos a los perros cómo lanzan un tipo de ladrido cuando están alejando a alguien, otro cuando aúllan, otro cuando se les pega y otro distinto cuando colean; y en general, si uno mirara bien esto, encontraría mucha variación de voz según las diversas circunstancias en éste y en los demás animales. De forma que en virtud de eso yo diría que seguramente también los animales llamados irracionales participan de la *facultad de expresión*.

Pero si éstos no se quedan por detrás de los hombres [76] ni en la agudeza de sus sensaciones ni en la *razón interior* ni tampoco —forzando las cosas— en la *facultad de expresión*, entonces no pueden ser menos fiables que nosotros en cuanto a sus representaciones mentales.

Y eso es posible demostrarlo basando la argumentación [77] indistintamente en cada uno de los animales irracionales. Por ejemplo, ¿quién negaría que las aves se distinguen por su sagacidad y que se sirven de la *facultad de expresión?* De hecho, ellas no sólo entienden de lo presente, sino incluso de lo futuro, y se lo anuncian a quienes son capaces de entenderlas, vaticinándolo con sus graznidos e indicándolo de otras formas.

Pero como ya señalamos, la comparación la hicimos [78] para exagerar, habiendo mostrado antes de forma adecuada —según creo— que no podemos anteponer nuestras representaciones mentales a las que se dan en los animales irracionales.

Y por lo demás, si los animales irracionales no son menos fiables que nosotros en cuanto al valor de sus representaciones mentales y si según los distintos animales resultan representaciones mentales diferentes: entonces yo podré decir cómo se me manifiesta a mí cada uno de los objetos, pero por lo dicho tendré que abstenerme de decir cómo es en realidad.

Y tal es el primer *tropo* de la suspensión del juicio. [79]

SEGUNDO TROPO

El segundo decíamos que era el de «a partir de la diferencia entre los hombres».

Incluso en el caso de que uno aceptara a título de hipótesis que los hombres son más

fiables que los animales irracionales, encontraremos que la suspensión del juicio viene inducida también por la diferencia entre nosotros; porque, como es sabido, se dice que hay dos cosas de las que el hombre se compone —el alma y el cuerpo— y en las dos somos diferentes unos de otros.

Por ejemplo, en cuanto al cuerpo, diferimos en los rasgos externos y en las características orgánicas.

[80] Así, el cuerpo de un escita[28] difiere en los rasgos externos del de un hindú; y la diversidad la establece, según dicen, la distinta preponderancia de los humores orgánicos. Según esa distinta preponderancia de los humores se forman también diferentes representaciones mentales, como indicamos en el primer tipo de argumentación. Por eso mismo se da entre los hombres mucha diferencia también en la elección y rechazo de las cosas externas. Los hindúes, en efecto, disfrutan con unas cosas y los nuestros con otras. Y el disfrutar con cosas diferentes es señal de recibir imágenes diferentes de los objetos.

[81] Diferimos en cuanto a características orgánicas en el sentido de que algunos digieren más fácilmente carnes de buey que pececillos de roca y de que algunos son llevados a la diarrea por el suave vino de Lesbos. Había —dicen-una vieja del Ática que se tomaba sin peligro treinta medidas[29] de cicuta. Y Lisis tomaba sin molestias cuatro medidas de opio. Y Demofonte, el copero de Alejandro, pasaba [82] frío tanto estando al sol como en el baño; sin embargo, a la sombra tenía calor. Y Atenágoras el argivo era picado por escorpiones y tarántulas sin molestias. Y tampoco sufren daño al ser picados por serpientes o áspides los llamados psilos[30]. Y entre los egipcios, tampoco sufren daño [83] ante los cocodrilos los habitantes de Téntira. Y entre los etíopes, los que habitan al otro lado del lago Méroe —en las orillas del río Astapo— comen sin riesgo escorpiones, serpientes y cosas análogas. Y Rufino de Calcis[31] no vomitaba ni se purgaba en absoluto al beber eléboro, sino que lo tomaba y digería como algo normal. Y Crisemo [84] el herofiliano[32] padecía del corazón si tomaba pimienta. Y el cirujano Sotérico era presa de la diarrea si percibía el olor a siluros fritos. Y Andrón el argivo era tan inmune a la sed que incluso caminaba por el desierto de Libia sin necesitar bebida. Y el César Tiberio veía en la oscuridad. Y Aristóteles describe a un tal Tasio al que le parecía que por todas partes le precedía una figura humana.

Habiendo tanta variedad en los hombres en cuanto [85] a los cuerpos —contentándonos con citar unos pocos casos de los muchos que se encuentran entre los dogmáticos— es natural que los hombres difieran unos de otros también en lo referente a la propia alma, pues el cuerpo es una especie de representación del alma, como prueba la Fisionomía.

Pero la mejor prueba de la mucha e ilimitada diferencia entre los hombres, en cuanto a la mente, es la discrepancia de las cosas que se dicen entre los dogmáticos sobre qué conviene elegir y qué desechar y sobre otros asuntos.

[86] Los propios poetas, en efecto, hablaron de esto de forma adecuada, pues dice Píndaro[33]:

a unos les alegran de los raudos caballos
los honores y coronas;
a otros, una vida en lechos recamados en oro;
y también alguno disfruta sobre la ola salina
surcando el mar en ligera nave.

Y dice el poeta[34]:

pues cada hombre disfruta con unas ocupaciones.

Por lo demás, también la Tragedia está llena de tales cosas; dice por ejemplo[35]:

si para todos fuera bella y sensata la misma cosa
no habría cuestión disputada por los hombres.

Y de nuevo[36]:

extraño en verdad que la misma cosa agrade a unos mortales y sea odiosa a otros.

[87] Pues bien, dado que la elección y el rechazo están en el placer y el desagrado, y dado que el placer y el desagrado residen en el sentido y en la imaginación: entonces, es lógico que concluyamos, puesto que las mismas cosas unos las eligen y otros las rechazan, que no son afectados de la misma forma por las mismas cosas, pues también elegirían y evitarían lo mismo.

Pero si las cosas mueven el ánimo de modo diferente según los distintos hombres, también de eso podría seguirse lógicamente la suspensión del juicio; siendo nosotros seguramente capaces de decir qué parece cada uno de los objetos según cada una de esas diferencias, pero no estando capacitados para declarar qué es objetivamente.

Pues evidentemente, o creeremos a todos los hombres [88] o a algunos. Pero si a todos, pretenderemos lo imposible y aceptaremos cosas contradictorias. Y si a algunos, díganos a cuáles hay que dar la razón; pues el platónico dirá que a Platón, el epicúreo a Epicuro y análogamente los demás; y así, peleándose sin posible acuerdo, nos llevarán de nuevo a la suspensión del juicio.

Y el que dice que se debe estar de acuerdo con la [89] mayoría propone una cosa pueril, al no poder nadie consultar a todos los hombres y calcular lo que agrada a la mayoría; pues es posible que en algunas etnias que no conocemos sea natural para la mayoría lo que entre nosotros es raro y que sea raro lo que se da entre la mayoría de nosotros; por ejemplo, que los más no sientan dolor cuando son mordidos por tarántulas y que raramente lo sientan algunos; y lo mismo sobre las demás características orgánicas antes tratadas.

Así pues, es forzoso que la suspensión del juicio se siga también de la diferencia entre los hombres.

Y cuando los dogmáticos —que tan prendados de sí [90] mismos están algunos— dicen que en el enjuiciamiento de las cosas debe dárseles más crédito a ellos que a los demás hombres, estamos seguros de que su pretensión es absurda; pues ellos mismos son parte de la disputa y, al enjuiciar los fenómenos así, dándose de entrada la razón a sí mismos, se apoderan de lo investigado antes de dar comienzo a la investigación, pues se asignan a sí mismos la decisión.

TERCER TROPO

[91] Sin embargo, con el fin de llegar a la suspensión del juicio situando la argumentación incluso en una sola persona —por ejemplo en aquel de entre ellos que se vea en sueños hecho un sabio— vamos a tratar del tropo tercero según esta ordenación. Le denominábamos el de «a partir de la diferencia entre los sentidos».

Que los sentidos difieren entre sí es evidente.

[92] Así, los cuadros aparecen a la vista como si tuvieran relieve, pero no al tacto. Y para algunos la miel aparece dulce al paladar y desagradable a la vista, de modo que es imposible decir si con claridad es dulce o desagradable. Y análogamente sobre el ungüento, pues alegra el olfato [93] y desagrada al tacto. Y tampoco del euforbio, al ser perjudicial para los ojos e inofensivo para todo el resto del cuerpo, podremos decir si con claridad es inofensivo o perjudicial en sí para los organismos. El agua de lluvia es saludable para los ojos, pero irrita la tráquea y los pulmones; igual que el aceite de oliva, que a su vez suaviza la piel. Y el pez torpedo, aplicado a las extremidades, produce entumecimiento; pero se aplica sin daño al resto del cuerpo.

En consecuencia, no podremos decir cómo es en realidad cada una de esas cosas; sólo es posible decir cómo aparece en cada momento.

Aún es posible añadir otras muchas cosas de ésas; [94] pero a fin de no alargar el libro en la exposición de este *tropo*, conviene decir esto:

Cada una de las cosas sensibles que nos son manifiestas parece ofrecerse bajo diversos aspectos; por ejemplo, la manzana aparece como lisa, fragante, dulce o amarilla. Pues bien, no está claro si en realidad tiene sólo esas cualidades o si existe una única cualidad que se manifiesta de diversas formas según la diferente estructura de los sentidos o si tiene incluso más cualidades de las que aparecen, aunque algunas de ellas no se nos ofrezcan a nosotros.

El que exista una única cualidad es posible, en efecto, [95] inferirlo de lo ya dicho por nosotros sobre el alimento distribuido a los cuerpos, sobre el agua distribuida a los árboles y sobre el aire que se sopla en la flauta, la siringa o instrumentos análogos. También la manzana, en efecto, puede que sea de una única forma y que se observe distinta según los diferentes sentidos en los que tiene lugar su percepción.

El que la manzana puede tener más cualidades de las [96] que nos aparecen, lo razonamos así: imaginemos que alguien tiene de nacimiento los sentidos del tacto, el gusto y el olfato, pero que ni oye ni ve. Ese tal supondrá que la substancia original de las

cosas no es ni visible ni audible, sino que sólo existen aquellos tres tipos de cualidades que él puede percibir. Así, también es posible que teniendo [97] nosotros sólo los cinco sentidos, únicamente percibamos de las cualidades de la manzana las que somos capaces de captar; pero es posible que se den otras cualidades que caigan bajo otros tipos de sentidos de los que nosotros no estamos dotados, razón por la cual tampoco percibimos lo perceptible por ellos.

[98] ¡Pero la Naturaleza —dirá alguien— acomodó los sentidos a lo sensible! ¿Qué Naturaleza, cuando hay tan irresoluble discrepancia entre los dogmáticos sobre su existencia? El que, en efecto, decide eso mismo de si existe la Naturaleza, una de dos: si fuera un profano no sería —según los dogmáticos— fiable, mientras que si es un filósofo será parte en la discusión y él mismo será un encausado y no juez.

[99] Ahora bien, si es posible que existan en la manzana sólo aquellas cualidades que nosotros creemos percibir, pero también más que ésas o, al contrario, ni siquiera las que a nosotros se nos ofrecen: entonces no está claro para nosotros de qué forma es la manzana.

Y el mismo razonamiento, en las demás cosas sensibles.

Ahora bien, si los sentidos no captan lo externo, tampoco la inteligencia puede captarlo. Con lo que parece claro que también a través de esta argumentación se sigue la suspensión del juicio en lo relativo a los objetos exteriores.

CUARTO TROPO

[100] Y para poder además concluir en la suspensión del juicio poniendo la argumentación en alguno sólo de los sentidos o haciéndola independiente de los sentidos, recurrimos también a su cuarto tropo. Y es el que se ha denominado «según las circunstancias», entendiendo por circunstancias las disposiciones en que uno puede hallarse. Y decimos que éste se observa:

en lo de hallarse en un estado normal o uno anormal;
en lo de estar despierto o dormido;
en lo tocante a la edad;
en lo tocante a lo de moverse o estar parado;
en lo tocante a lo de odiar o amar;
en lo tocante a lo de estar hambriento o harto;
en lo tocante a lo de estar ebrio o sobrio;
en lo tocante a las disposiciones previas;
en lo tocante a lo de tener valor o estar acobardado;
en lo tocante a lo de estar triste o contento.

Por ejemplo, las cosas se ofrecen como diferentes [101] según que se esté en un estado normal o en uno anormal. En efecto, los que deliran y los que entran en éxtasis

creen oír espíritus, mientras que nosotros no. Análogamente, muchas veces dicen percibir efluvios de estoraque, incienso —o algo similar— y otras cosas más, mientras que nosotros no los notamos. Y la misma agua, derramada sobre zonas inflamadas, parece estar hirviendo; mientras que para nosotros está tibia. Y el mismo manto aparece amarillo para quienes tienen un hematoma, pero no para mí. Y la misma miel, a mí me parece dulce y a los ictéricos amarga.

Y si alguien dice que una combinación de ciertos humores [102] orgánicos produce representaciones extrañas de los objetos a los que se hallan en un estado anormal, debe contestarse que puesto que también los que están sanos tienen humores orgánicos mezclados, es posible que esos humores consigan hacer que los objetos externos, siendo por naturaleza tal como aparecen a los que se dice que tienen un estado anormal, aparezcan distintos a los que están sanos. En efecto, atribuir poder de transformar la [103] realidad a unos humores sí y a otros no, es una cosa estúpida; pues así como los que están sanos tienen como estado normal el de los sanos y como estado anormal el de los enfermos, con la misma razón también los que están enfermos tienen como estado anormal el de los sanos y como estado normal el de los enfermos; de suerte que también a ellos debe creérseles, pues —en algún sentido— se hallan en un estado normal.

[104] También según lo de estar dormidos o despiertos se forman distintas representaciones mentales, puesto que no imaginamos despiertos como imaginamos en sueños ni imaginamos en sueños como imaginamos despiertos. Con lo cual, ni el ser ni el no ser se dan en ellas de forma absoluta, sino en relación a algo: en relación a lo de «en sueños o en vigilia»; pues, a lo que parece, vemos en sueños cosas que son irreales al despertarse; pero sin que sean totalmente irreales, puesto que existen en sueños; igual que existe lo de la vigilia sin que exista en sueños.

[105] Según la edad, el mismo aire les parece que es frío a los viejos y templado a los que están en la plenitud. Y el mismo color les parece desvaído a los ancianos y excesivo a los maduros. E igualmente, el mismo sonido a los [106] unos les parece que es débil y a los otros audible. Tampoco en cuanto a las preferencias y aversiones están motivados de la misma forma quienes difieren en años. Para los niños, en efecto, son de interés las pelotas y los aros, por ejemplo; mientras que los hombres maduros prefieren otras cosas y los viejos otras. De lo que se sigue que también según las distintas edades se forman representaciones mentales diferentes a partir de los mismos objetos.

[107] También según lo de moverse o estar parado aparecen distintas las cosas; pues lo que vemos mantenerse inmóvil cuando estamos parados, eso mismo nos parece moverse cuando navegamos a lo largo de la costa.

[108] Y según lo de amar u odiar, vemos por ejemplo que algunos abominan con exageración las carnes de cerdo, mientras que otros las comen con muchísimo gusto. Y también por eso dijo Menandro[37]:

Pero ¿y qué parece ser ahora por su aspecto?
¿De qué se volvió así? ¡Qué monstruo!
No cometer maldades nos hace también bellos.

Y muchos asimismo, teniendo amadas feas creen que son hermosísimas.

Y según lo de tener hambre o estar hartos, una misma [109] comida parece ser muy agradable para los que están hambrientos y desagradable para los que están hartos.

Y según lo de estar ebrio o sobrio, las cosas que creemos que son vergonzosas cuando estamos sobrios, esas mismas cosas no nos parecen vergonzosas cuando estamos ebrios.

Y según las disposiciones previas, el mismo vino les [110] parece ácido a los que antes han comido dátiles o higos, mientras que a los que han comido nueces o garbanzos les parece dulce; y el pórtico de la sala de baños produce sensación de calor a los que entran de fuera y de frío a los que salen y se detienen en él.

Y según lo de tener miedo o valor, la misma cosa [111] al miedoso le parece que es terrible y espantosa, mientras que al más valeroso no se lo parece en absoluto.

Y según lo de estar triste o contento, las mismas cosas son pesarosas para los que están tristes y, para los que están contentos, agradables.

Así pues, habiendo tal disparidad también en cuanto [112] a las disposiciones y estando los hombres unas veces en una disposición y otras en otra, seguramente es fácil decir cómo se muestra a cada cual cada uno de los objetos, pero no cómo es, puesto que esa disparidad es indecidible. En efecto, el que la enjuicia, o está en alguna de las disposiciones señaladas o no está en ninguna absolutamente.

Ahora bien, decir que no está en ninguna disposición en absoluto —por ejemplo, ni sano ni enfermo; ni se mueve ni está quieto; ni es de ninguna edad; y escapa a las demás disposiciones— es totalmente absurdo.

Y si enjuicia las representaciones mentales estando en alguna disposición, será parte en la discusión.

[113] Y tampoco en otro aspecto será buen juez de los objetos exteriores: por estar turbado por las disposiciones en que se halla. En efecto, ni el despierto puede comparar las representaciones mentales de los que están dormidos con las de los despiertos ni el que está sano las de los enfermos con las de los sanos, ya que en el momento asentimos mejor a las cosas que están presentes y nos apremian que a las que no están presentes.

[114] Aún en otro aspecto es indecidible la disparidad de tales representaciones mentales.

Quien antepone una representación mental a una representación mental, o lo hace acríticamente y sin demostración o enjuiciando y demostrando.

Pero no puede sin eso, pues sería indigno de crédito.

Y tampoco con eso. En efecto, si enjuicia las representaciones mentales, forzosamente enjuicia con algún criterio. [115] Ahora bien, dirá si ese criterio es verdadero o falso. Pero si es falso no será digno de crédito. Y si dice que es verdadero, o dirá sin demostración que el criterio es verdadero o con demostración.

Y si lo hace sin demostración, no será digno de crédito.

Pero si con demostración, forzosamente necesitará que también esa demostración sea verdadera, pues si no, no sería digno de crédito. Ahora bien, que la demostración elegida para la fiabilidad del criterio es verdadera, ¿lo dirá [116] después de enjuiciarla o

sin haberla enjuiciado? Si es sin haberla enjuiciado no sería digno de crédito. Y si después de haberla enjuiciado, es claro que dirá haberla enjuiciado con algún criterio, del cual criterio exigiremos una demostración y de ella un criterio.

Y es que la demostración siempre necesitará un criterio para ser sólida y el criterio una demostración para que se vea que es verdadero. Y ni la demostración puede ser buena sin que antes exista un criterio verdadero ni el criterio ser verdadero sin que antes esté avalada su demostración. Y así, tanto el criterio como la demostración caen en el [117] *tropo* del círculo vicioso[38] en el que ambos son hallados no dignos de crédito, pues al esperar cada uno la garantía del otro, será a la postre tan indigno de crédito.

Así pues, si nadie puede anteponer una representación mental a una representación mental —ni sin demostración y criterio ni con ellos— serán indecidibles las diferentes representaciones mentales surgidas según las diversas disposiciones. De suerte que también en virtud de este *tropo* se sigue la suspensión del juicio sobre la naturaleza de los objetos exteriores.

QUINTO TROPO

El quinto razonamiento es el de «según [118] las posiciones, las distancias y los lugares». También, en efecto, según cada una de esas condiciones aparecen diferentes las mismas cosas. Por ejemplo, el mismo pórtico, visto desde uno de los extremos, parece una cola de ratón, pero desde el centro parece simétrico por todas partes. Y el mismo barco desde lejos parece pequeño y quieto y desde cerca grande y en movimiento. Y la misma torre desde lejos parece redonda y desde cerca tetragonal.

Eso según las distancias. [119]

Según los lugares, la luz de las lámparas aparece apagada al sol y brillante en la oscuridad, el mismo remo aparece quebrado dentro del agua del mar y recto fuera, el huevo es blando dentro del ave y duro en el aire, el ámbar[39] es líquido en el lince y sólido en el aire, el coral es blando en el mar y duro en el aire y el sonido aparece distinto según que se forme en una siringa, en una flauta o directamente en el aire.

[120] Y según las posiciones, el mismo cuadro, colocado al revés aparece plano, pero suspendido adecuadamente (para poder apreciar su escena) parece tener relieve. Y también los cuellos de las palomas aparecen distintos en cuanto a color según las distintas inclinaciones.

[121] Puesto que, desde luego, todos los fenómenos son observados en algún lugar, desde alguna distancia y en alguna posición, cada una de las cuales cosas produce gran diversidad en lo referente a las representaciones mentales, como hicimos notar: entonces también por este *tropo* nos será preciso concluir en la suspensión del juicio.

Pues igualmente intentará cosas imposibles el que quiera [122] anteponer algunas de esas representaciones mentales; pues si hace esa afirmación escuetamente y sin demostración, no será digno de crédito; y si quiere valerse de una demostración, entonces:

Si dice que la demostración es falsa, se hundirá a sí mismo. Y si dice que la demostración es verdadera, se le exigirá la demostración de que la anterior es verdadera y una nueva de ésta, puesto que también ella debe ser verdadera, y así hasta el infinito. Pero es imposible acumular [123] infinitas demostraciones; luego tampoco con demostración se podrá anteponer una representación mental a una representación mental.

Pero si nadie va a ser capaz —ni sin demostración ni con demostración— de valorar las antedichas representaciones mentales, se sigue la suspensión del juicio; pudiendo sin duda decir nosotros cómo se muestra cada cosa según esta posición, esta distancia y este lugar, pero no pudiendo por lo dicho antes, comprobar cómo es objetivamente.

SEXTO TROPO

El sexto *tropo* es el de «según las interferencias»; [124] de acuerdo con el cual razonamos que, puesto que ninguno de los objetos se nos ofrece en sí mismo sino junto con algo, quizá sea posible decir cómo es la mezcla de ese objeto exterior y aquello junto con lo cual es observado, pero no podríamos decir con seguridad cómo es el objeto exterior.

Es evidente —creo yo— que ninguna de las cosas externas se ofrece en sí misma, sino siempre junto con algo y que, según eso, se ve diferente.

Así, nuestro color de piel se ve de una forma en un [125] ambiente soleado y de otra en uno frío y no podríamos decir cómo es en sí nuestro color de piel, sino cómo se ve en cada uno de esos ambientes. Y un mismo sonido se muestra de una forma con un aire enrarecido y de otra con uno denso; y los olores son más penetrantes —con mucho— en la sala de baños y al sol que en un ambiente fresco; y un cuerpo sumergido en el agua es ligero y en el aire pesado.

Y dejando aparte las interferencias externas, nuestros [126] ojos tienen en su interior tanto membranas como humores; por consiguiente, las cosas que se ven —puesto que no se observan sin eso— no serán percibidas con exactitud, pues percibimos la mezcla. Y por eso los ictéricos lo ven todo amarillo y los que tienen un hematoma, sanguinolento.

Asimismo, puesto que el mismo sonido suena de una forma en lugares abiertos y de otra en estrechos y sinuosos, y de una forma en el aire puro y de otra en el contaminado, es lógico que no captemos el sonido en su pureza ya que los oídos son de orificios tortuosos y estrechos y están enturbiados por las emanaciones gaseosas que dicen que surgen de los alrededores de la cabeza.

[127] Y al haber tejidos también en las narices y en los sitios del sentido del gusto, lo que se puede oler o gustar lo percibimos junto con esas cosas y no en su pureza.

De modo que debido a las interferencias los sentidos no perciben los objetos exteriores exactamente tal como son.

[128] Pero tampoco la inteligencia. Ante todo, porque sus guías —los sentidos— se engañan. Pero también ella añade probablemente alguna interferencia específica a lo que se le transmite por los sentidos, pues en torno a cada uno de los sitios en los que los

dogmáticos opinan que está la mente —en el cerebro, en el corazón o en cualquiera que sea la parte del animal en que se desee situar— observamos que se dan ciertos humores.

Así pues, también según este *tropo* vemos que, al no poder decir nada sobre la naturaleza de los objetos exteriores, estamos obligados a mantener en suspenso el juicio.

SÉPTIMO TROPO

[129] Decíamos que el séptimo *tropo* era el de «según las cantidades y composiciones de los objetos», llamando en la forma habitual composiciones a las combinaciones.

Es evidente que también según este *tropo* nos vemos obligados a mantener en suspenso nuestro juicio sobre la naturaleza de las cosas. Pues, por ejemplo, las esquirlas del cuerno de la cabra vistas directamente y por separado parecen blancas, pero integradas en la estructura del cuerno se ven negras. Y los trozos —las limaduras— de la plata parecen negras de una en una, pero en el bloque entero se nos ofrecen como blancas. Y los bloques de mármol del Ténaro[40] se ven blancos cuando [130] están pulidos, pero en el conjunto aparecen amarillentos. Y los granos de arena separados unos de otros parecen ásperos, pero al juntarse en montón excitan suavemente el tacto. Y el eléboro tomado en hebras o batido produce sofoco, pero si está en grano no. Y el vino bebido con [131] mesura nos vigoriza, pero tomado en demasía paraliza el cuerpo. Del mismo modo, el alimento muestra diferente efecto según la cantidad, pues muchas veces por tomarse en demasía abate el cuerpo a base de indigestiones y diarreas.

Así pues, también en estas cosas podremos decir cómo [132] es la hebra del cuerno y cómo el conjunto de muchas hebras, y cómo es la plata en trozos pequeños y cómo el conjunto de muchos trozos, y cómo es el mármol del Ténaro en bloques pequeños y cómo el conjunto de muchos pequeños bloques, y lo del *con relación a algo* en los granos de arena, el eléboro, el vino y el alimento. Pero no podremos decir cómo es en sí misma la naturaleza de las cosas, debido a la disparidad de las representaciones mentales según las combinaciones; pues en general, parece [133] que hasta las cosas provechosas se vuelven dañinas con su utilización en cantidad excesiva y que las cosas que al ser tomadas en exceso parecen ser perjudiciales no dañan en dosis pequeñas.

Y este argumento lo confirma de modo especial lo que vemos de las propiedades de las medicinas, en las cuales la mezcla exacta de fármacos simples hace provechoso el compuesto; pero cuando a veces se ha descuidado una pequeñísima variación, no sólo no resulta provechoso sino que con frecuencia resulta incluso muy perjudicial y destructivo.

[134] Así, el argumento relativo a las cantidades y composiciones vuelve oscuro el objeto exterior; por lo cual, también este *tropo* podría sin duda conducirnos a la suspensión del juicio, al no estar capacitados para pronunciarnos con claridad sobre la naturaleza de los objetos exteriores.

[135] El octavo *tropo* es el de «a partir del *con relación a algo*»; según el cual razonamos que, como todas las cosas son *con relación a algo*, mantendremos en suspenso el juicio sobre el qué son absoluta y objetivamente. Pero es precisó darse cuenta de una cosa: de que aquí, como en otras partes, usamos el «son» en lugar del «aparecen»; como diciendo implícitamente «todas las cosas aparecen como *con relación a algo*».

Y eso se dice en un doble sentido. Por una parte atendiendo al que juzga, pues el objeto exterior que se juzga aparece según quien juzga. Y en otro sentido, atendiendo a las cosas correlativas como «la derecha» respecto a «la izquierda».

[136] Que todas las cosas son *con relación a algo* ya lo argumentamos antes. Por ejemplo, en lo referente al que juzga, cada cosa se manifiesta según este animal, este hombre, este sentido y según tal circunstancia. Y en lo referente a las cosas correlativas, cada una se manifiesta según esta interferencia, esta forma, esta composición, cantidad y posición.

[137] Pero también se puede razonar de un modo concreto el que todas las cosas son *con relación a algo;* de esta forma; las cosas diferenciadas[41] ¿se distinguen o no de las cosas que son *con relación a algo?* Si no se distinguen, ya son *con relación a algo*. Y si se distinguen, las cosas diferenciadas son *con relación a algo*, porque lo diferenciado se da con relación a algo, pues es pensado en relación con aquello de lo que se distingue.

Además, según los dogmáticos unos seres son *géneros* [138] *de orden supremo*, otros *especies últimas*, otros *géneros* y *especies;* pero todo eso es *con relación a algo;* por consiguiente todas las cosas son *con relación a algo*.

Aún más, según dicen ellos unos seres son directamente manifiestos y otros están ocultos; en el sentido —además— de que los manifiestos sirven de signos y los ocultos están significados por ellos, pues *visión de lo oculto es lo manifiesto*[42], como dicen ellos. Pero lo de «el significante» y «lo significado» son cosas *con relación a algo*. Por consiguiente todas las cosas son *con relación a algo*.

Además de eso, unos seres son semejantes y otros [139] diferentes; unos iguales y otros desiguales. Pero eso es *con relación a algo;* por consiguiente todas las cosas son *con relación a algo*.

E incluso el que dice que no todo es *con relación a algo* confirma lo de que todo es *con relación a algo*, pues hace ver que eso mismo de que «todo es *con relación a algo*» es según nosotros pero no en general, por lo cual él nos contradice.

Por lo demás, con esa reserva, al establecer nosotros [140] que todo es *con relación a algo* resulta claro lo siguiente: que no podremos decir cómo es cada cosa según su propia naturaleza e independientemente de lo demás, sino cómo aparece en eso de *con relación a algo*. De lo cual se sigue lo de que debemos mantener en suspenso el juicio sobre la naturaleza de las cosas.

NOVENO TROPO

[141] Sobre el *tropo* de «según los sucesos frecuentes o los raros» —que decíamos que era el noveno en la ordenación— exponemos algunas cosas como éstas.

El Sol es sin duda mucho más aterrador que un cometa; pero como el Sol lo vemos constantemente y el cometa raramente, nos aterrorizamos del cometa hasta el punto de creer que es una señal de Zeus, mientras que del Sol no (nos asustamos) en absoluto; pero sin duda alguna, si imaginamos que el Sol apareciera o se pusiera muy de vez en cuando y que iluminara todo de golpe o hiciera cubrirse todas las cosas de sombras repentinamente, nos daremos cuenta del mucho terror de esa situación.

[142] Tampoco el terremoto espanta lo mismo a los que lo experimentan por primera vez y a los que se han criado en la costumbre de ese tipo de cosas.

Y el mar, visto por primera vez ¡cuánto temor inspira al hombre!

Y también la belleza del cuerpo humano nos turba más contemplada por primera vez y de repente que si viniera a dar en la rutina de ser contemplada.

[143] Asimismo, las cosas raras parecen ser valiosas; mientras que las familiares y accesibles, de ningún modo; pues si imaginamos que el agua escaseara ¡cuánto más valiosa nos parecería que todas las cosas que creemos que son valiosas! O si suponemos que el oro estuviera sin más tirado por la tierra y en tanta abundancia como las piedras, ¿a quién pensaremos que habría de serle valioso y atesorable en esas condiciones?

Así pues, dado que las mismas cosas unas veces parecen [144] ser terroríficas o de valor y otras no, según sean sus apariciones frecuentes o raras, concluimos que seguramente podremos decir cómo se muestra cada una de ellas con apariciones frecuentes o con raras; pero no estaremos capacitados para afirmar cómo es, sin más requisito, cada uno de los objetos exteriores. Por consiguiente, también en virtud de este *tropo* suspenderemos el juicio sobre ellos.

DÉCIMO TROPO

El décimo *tropo* —justamente el que [145] más referencia hace a lo ético— es el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas».

Una forma de pensar es, desde luego, un enfoque de la vida o de determinada cuestión surgido en torno a una o varias personas; por ejemplo, en torno a Diógenes[43] o entre los espartanos.

Una ley es un contrato escrito entre los que forman [146] un estado, quien incumple el cual es castigado. Una costumbre —o una norma social, pues no se diferencian— es la aceptación común de alguna cosa por parte de muchos hombres, quien incumple la cual no es castigado en absoluto. Por ejemplo, es una ley no cometer adulterio y una costumbre entre nosotros no hacer el amor en público con una mujer.

Una creencia mítica es la aceptación de cosas no sucedidas [147] e inventadas,

como son —entre otras— las que se cuentan de Crono; estas cosas, en efecto, arrastran a muchos a la credulidad.

Y una opinión dogmática es la aceptación de un hecho que parece justificarse en virtud de alguna analogía o alguna demostración; por ejemplo, que los elementos de los seres son los *átomos* o las *homeomerías* o los *elementos mínimos*[44] u otras cosas.

[148] Pero nosotros oponemos cada una de estas cosas unas veces contra sí misma y otras a cada una de las demás.

Por ejemplo, una costumbre a una costumbre, así: ciertos etíopes tatúan a los recién nacidos; nosotros no. Los persas creen que es decoroso usar un vestido estampado en flores y que caiga hasta los pies; nosotros indecoroso. Los hindúes hacen el amor en público con las mujeres; la mayoría de los demás consideran que eso es vergonzoso.

[149] Oponemos una ley a una ley así: entre los romanos el que renuncia a la herencia paterna no paga las deudas del padre; entre los de Rodas[45] siempre las pagan. Entre los tauros[46] —en Escitia— era ley sacrificar a los extranjeros ante Ártemis; entre nosotros está prohibido matar a un hombre ante el altar.

[150] Oponemos una forma de pensar a una forma de pensar cuando oponemos la forma de pensar de Diógenes a la de Aristipo o la de los espartanos a la de los itálicos.

Y una creencia mítica a una creencia mítica cuando argüimos que el mito presenta en un sitio como padre de los hombres y los dioses a Zeus y en otro a Océano, cuando dicen[47]:

> *a Océano, origen de los dioses, y a la madre Tetis.*

Oponemos las opiniones dogmáticas unas a otras cuando [151] argumentamos que a unos les parece que existe una única sustancia elemental y a otros infinitas; a unos que el alma es mortal y a otros que inmortal; a unos que nuestros asuntos se rigen por la providencia de los dioses y a otros que sin esa providencia.

Oponemos una costumbre a las demás cosas —por ejemplo, [152] a una ley— cuando argumentamos que entre los persas es costumbre la homosexualidad masculina, mientras que entre los romanos está prohibido por ley hacer eso. Y que entre nosotros está prohibido cometer adulterio, mientras que entre los masagetas[48] está admitido por la costumbre como cosa indiferente, según cuenta Eudoxo de Cnido[49] en el primer libro de su *Viaje. Y* que entre nosotros está prohibido yacer con las madres, mientras que entre los persas la costumbre más frecuente es casarse así. Y entre los egipcios la gente se casa con las hermanas, cosa que está prohibida por la ley entre nosotros.

[153] Y se opone una costumbre a una forma de pensar, toda vez que la mayoría de los hombres hace el amor con sus mujeres escondiéndose, mientras Crates —con Hiparquia[50]— en público. Y toda vez que Diógenes andaba sin túnica, mientras que nosotros estamos acostumbrados a ella.

[154] Y a una creencia mítica, toda vez que los mitos dicen que Crono devoraba a sus hijos, siendo costumbre entre nosotros cuidar de los niños. Además, es norma común

entre nosotros venerar a los dioses como buenos e inmunes a lo malo, pero entre los poetas son presentados como haciéndose daño y envidiándose mutuamente.

[155] Y a una opinión dogmática, toda vez que entre nosotros es costumbre pedir mercedes a los dioses, mientras que Epicuro sostiene que la Divinidad no se ocupa de nosotros. Y que Aristipo opina que es indiferente ponerse un vestido de mujer[51], mientras que nosotros creemos que eso es vergonzoso.

[156] Oponemos una forma de pensar a una ley, toda vez que —siendo ley el que no es lícito golpear a un hombre libre y respetable— los pancratiastas[52], por la forma de vida propia de ellos, se golpean unos a otros. Y toda vez que, estando prohibido cometer asesinato, los gladiadores por el mismo motivo se matan unos a otros.

[157] Y oponemos una creencia mítica a una forma de pensar, cuando argumentamos que los mitos narran que Hércules en el palacio de Ónfala[53] *carda lana y soporta la esclavitud*[54] y que hizo cosas que nadie habría hecho ni medianamente a gusto; sin embargo, la forma de pensar de Hércules era aristocrática.

Y a una opinión dogmática, toda vez que los atletas [158] al considerar la fama como algo bueno aceptan por ella un estilo de vida sacrificado, mientras que muchos filósofos sostienen que la fama es una cosa vana.

Y oponemos una ley a una creencia mítica, toda vez [159] que los poetas presentan a los dioses cometiendo adulterio y practicando la homosexualidad, cuando entre nosotros la ley prohíbe hacer eso.

Y a una opinión dogmática, toda vez que los seguidores [160] de Crisipo sostienen que es indiferente hacer el amor con las madres y hermanas, cuando la ley prohíbe esas cosas.

Y oponemos una creencia mítica a una opinión dogmática, [161] toda vez que los poetas dicen que Zeus llegó a hacer el amor con mujeres mortales, cuando entre los dogmáticos se considera que eso es imposible. Y toda vez [162] que el poeta dice que Zeus dejó caer al suelo gotas de sangre a causa de su aflicción por Sarpedón[55] y sin embargo es dogma entre los filósofos que la Divinidad es impasible. Y toda vez que tiran por tierra el mito de los centauros al ponernos al centauro como ejemplo de irrealidad.

Desde luego sería posible tomar muchos otros ejemplos [163] relativos a cada una de las citadas antítesis; pero bastarán ésos en un estudio conciso. Por lo demás, mostrada —también en virtud de este *tropo*— tal disparidad de cosas, no podremos decir cómo es la realidad objetivamente, sino cómo aparece según esta forma de pensar, esta ley, esta costumbre y cada uno de los otros criterios. Y por ello, en conclusión, es necesario que mantengamos en suspenso el juicio acerca de la realidad exterior.

De esta forma, pues, llegamos a la suspensión del juicio a través de los diez *tropos*.

XV

SOBRE LOS CINCO *TROPOS*

[164] Los escépticos más recientes[56] dan estos cinco *tropos* de la suspensión del juicio:

El primero, el de «a partir del desacuerdo».

El segundo, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*".

El tercero, el de «a partir del *con relación a algo*».

El cuarto, el de «por hipótesis».

El quinto, el del círculo vicioso.

[165] El de «a partir del desacuerdo» es aquel según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno a la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente como entre los filósofos; y por ella concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna.

[166] El de «a partir de la recurrencia *ad infinitum*» es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión del juicio.

El de «a partir del *con relación a algo*» es —según [167] hemos dicho— el de que el objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y según lo que acompaña su observación, y que nosotros mantenemos en suspenso el cómo es por naturaleza.

El de «por hipótesis» se da cuando, al caer en una [168] recurrencia *ad infinitum*, los dogmáticos parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio.

El *tropo* del círculo vicioso ocurre cuando lo que debe [169] ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando. En ese caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas.

Que todo lo que se investiga admite ser dirigido hacia estos *tropos* lo haremos ver brevemente así:

El asunto propuesto es algo relacionado o bien con [170] el conocimiento sensible o bien con el intelectual; pero de cualquier tipo que sea, estará sujeto a discusión. En efecto, unos afirman que sólo lo relacionado con el conocimiento sensible es verdadero, otros que sólo lo relacionado con el intelectual y otros que algunas cosas relacionadas con el sensible y algunas relacionadas con el intelectual.

Pues bien, ¿dirán acaso que esa discusión es superable?, ¿o que es insuperable? Si insuperable, diremos que hay que mantener en suspenso el juicio, pues es imposible pronunciarse sobre lo que se discute sin posible acuerdo. Y si superable, querremos saber a partir de qué se resolverá.

[171] Por ejemplo, lo relacionado con el conocimiento sensible —pues en primer lugar situaremos la argumentación en lo sensible— ¿se resolverá por algo relacionado con el conocimiento sensible o por algo relacionado con el intelectual?

Si por algo relacionado con el conocimiento sensible, entonces: dado que estamos planteando la cuestión sobre lo sensible, también eso exigirá algo para su confirmación; y si también eso fuera sensible, de nuevo ello mismo exigirá de algo que lo confirme y así

hasta el infinito.

[172] Pero si lo relacionado con el conocimiento sensible ha de dilucidarse por algo relacionado con el conocimiento intelectual, entonces: dado que también lo relacionado con lo intelectual está puesto en discusión, también eso necesitará —al ser algo relacionado con el conocimiento intelectual— de examen y confirmación. ¿A partir de qué se garantizará entonces? Si por algo relacionado con el conocimiento intelectual, se caerá igualmente en una recurrencia *ad infinitum*. Y si por algo relacionado con el conocimiento sensible, se llega al *tropo* del círculo vicioso, pues lo relacionado con el conocimiento intelectual se toma como garantía de lo sensible y lo sensible como garantía de lo intelectual.

[173] Si para evitar eso, el que nos discute considerara oportuno — por convenio y sin demostración— tomar algo como justificación de lo demás, se seguiría el *tropo* de «por hipótesis» que es inviable; pues si el que hace la hipótesis es digno de crédito, nunca seremos nosotros más indignos de crédito por suponer lo contrario. Y además, si se toma como hipótesis algo verdadero, el que lo toma como hipótesis lo vuelve sospechoso al tomarlo como hipótesis; y si algo falso, estará podrida la base de sus argumentaciones. [174] Pero además, si el hecho de poner una hipótesis consigue algo con garantía, tómese como hipótesis eso mismo que se busca hacer creíble y no esa otra cosa en virtud de la cual se justifica el asunto del que trata el razonamiento; pues si absurdo es suponer lo que se intenta justificar, igualmente de absurdo será suponer el punto de partida.

Además, es evidente que todo lo relacionado con el [175] conocimiento sensible es *con relación a algo*, pues es según los que reciben la sensación.

Está claro, pues, que es fácil llevar hacia los cinco *tropos* cualquier tema relacionado con el conocimiento sensible que se nos presente.

De forma parecida razonamos sobre lo relacionado con el conocimiento intelectual. En efecto, si se admite que está envuelto en discusiones sin posibilidad de acuerdo, se nos concederá que debe suspenderse el juicio sobre ello. Y si ese desacuerdo se ha de resolver, entonces: si es [176] en virtud de algo relacionado con el conocimiento intelectual caeremos en una recurrencia *ad infinitum*. Y si es en virtud de algo relacionado con el conocimiento sensible, en un círculo vicioso; pues lo sensible —al estar a su vez sujeto a discusión y no poder ser valorado por sí mismo debido a la recurrencia *ad infinitum*— precisará de lo intelectual igual que lo intelectual de lo sensible. Y por ello, [177] nuevamente se hallará sin salida quien tome algo por hipótesis.

Por otra parte, también lo relacionado con el conocimiento intelectual es *con relación a algo*, pues las cosas relacionadas con el conocimiento intelectual se razonan según quien las piensa; y si objetivamente fueran tal cual se razonan no estarían en discusión.

Así pues, también lo relacionado con el conocimiento intelectual puede llevarse hacia los cinco *tropos*, por lo que será necesario que en todos los casos mantegamos en suspenso el juicio sobre el tema propuesto.

Y tales son los cinco *tropos* que se dan entre los escépticos más recientes. Y los

establecen no para desechar los diez *tropos*, sino para mediante ellos y en unión con ellos poner en evidencia con mayor detalle el atrevimiento de los dogmáticos.

XVI

¿CUÁLES SON LOS DOS *TROPOS?*

[178] Y añaden también otros dos *tropos* de la suspensión del juicio. En efecto, puesto que parece que todo lo que es aprehendido se aprehende o bien a partir de ello mismo o bien a partir de alguna otra cosa, consideran que se llega a la inviabilidad de todo haciendo notar que nada se aprehende ni a partir de ello mismo ni de ninguna otra cosa.

Y que nada se aprehende a partir de ello mismo, es claro —dicen— por el desacuerdo que creo yo hay entre los estudiosos de la Realidad[57] acerca de todo lo relacionado con el conocimiento tanto sensible como intelectual, que es insuperable por no poder valernos de ningún criterio, ni sensible ni intelectual, debido a que cualquiera que cogiéramos sería no fiable al estar en discusión.

[179] Y en virtud de eso convienen en que tampoco se aprehende nada a partir de otra cosa. En efecto, si una y otra vez necesita ser aprehendido a partir de otra cosa aquello a partir de lo cual se aprehende algo, se cae o bien en el *tropo* del círculo vicioso o bien en el de la recurrencia *ad infinitum*. Y si acaso alguien pretende admitir como aprehendido a partir de sí mismo algo a partir de lo cual se aprehende alguna otra cosa, choca por lo dicho antes con el hecho de que nada se aprehende a partir de sí mismo.

Y dudamos de cómo lo que es objeto de discusión podría aprehenderse, ya a partir de sí mismo ya a partir de otra cosa, cuando no está claro el criterio de Verdad o Aprehensibilidad; y cuando se rechazan —aparte de lo de la demostración— incluso los otros criterios, como veremos en posteriores capítulos[58].

Y de momento, pues, bastará con haber indicado todo esto sobre los *tropos* de la suspensión del juicio.

XVII

¿CUÁLES SON LOS *TROPOS* PARA LA REFUTACIÓN DE LOS CAUSALISTAS?

Lo mismo que damos los *tropos* de la suspensión del [180] juicio, así también algunos exponen ciertos *tropos* con los cuales, al mostrar los absurdos de las aplicaciones concretas de la causalidad, paramos los pies a los dogmáticos por lo mucho que se envalentonan en ellas. Y así Enesidemo añade ocho *tropos* según los cuales estima que toda la teoría dogmática de la causalidad se muestra carente de fundamento.

De los cuales, dice que el primero es aquel *tropo* [181] según el cual el origen de la

causalidad, al residir en cosas no manifiestas, no tiene una confirmación unánime en los fenómenos.

El segundo, aquel según el cual a pesar de que muchas veces hay abundantes posibilidades para asignar causas de muy diversas maneras a lo que se investiga, algunos asignan causas a eso de una única forma.

[182] El tercero, aquel según el cual de cosas que se forman ordenadamente dan causas que no muestran ningún orden.

El cuarto, aquel según el cual cuando han comprendido cómo suceden las cosas que son manifiestas creen que también han comprendido cómo sucede lo que no es manifiesto, cuando lo no manifiesto tal vez tenga lugar de forma parecida a lo manifiesto o tal vez no de esa forma sino de otra especial.

[183] El quinto, aquel según el cual todos asignan —por así decir— causas, según sus hipótesis personales sobre los elementos y no según unos métodos generales y aceptados.

El sexto, aquel según el cual muchas veces admiten lo que concuerda con sus propias hipótesis y rechazan lo que choca, incluso siendo igual de probable.

[184] El séptimo, aquel según el cual muchas veces proponen causas que contradicen no sólo a los fenómenos sino incluso a sus propias hipótesis.

El octavo, aquel según el cual, al ser tan absurdas las cosas que se dan por evidentes como las que se investigan, construyen sus teorías a partir de cosas absurdas y sobre cosas no menos absurdas.

[185] Afirma además que no es imposible que mediante ciertos *tropos* compuestos construidos a partir de los citados queden ridiculizados unos cuantos en sus teorías sobre la causalidad.

Pero tal vez los mismos cinco *tropos* de la suspensión del juicio serían suficientes contra las teorías sobre la causalidad.

En efecto, o uno propone una causa acorde con todos los sistemas filosóficos —incluido el escéptico— y con todo lo manifiesto, o no. Y acorde, seguramente no es posible porque lo manifiesto lo mismo que lo no manifiesto es todo ello objeto de controversia. Si por el contrario [186] está en desacuerdo, se exigirá también la causa de ella; y si uno elige una que sea manifiesta para una manifiesta o una no manifiesta para una no manifiesta, caerá en una argumentación *ad infinitum;* mientras que si asigna causas de un tipo a las del otro, caerá en un círculo vicioso; y si se detiene en algún punto, o bien explicará cuánta más consistencia tiene esa causa que las demás cosas que se hayan dicho y caerá en lo del *con relación a algo* anulando lo de «objetivamente», o bien se dejará el juicio en suspenso por tomar algo por hipótesis.

Así pues, también con éstos es posible sin duda ridiculizar el atrevimiento de los dogmáticos en sus teorías sobre la causalidad.

XVIII

SOBRE LAS EXPRESIONES ESCÉPTICAS

Puesto que al valernos de cada uno de los *tropos* [187] —de éstos y de los de la suspensión del juicio— hacemos uso de ciertas expresiones indicadoras del talante escéptico y de nuestra forma de sentir, como cuando decimos «no es más», «no debe determinarse nada» y algunas otras, lo siguiente podría ser detenernos a continuación también en ellas.

Y comencemos por la de «no es más».

XIX

SOBRE LA EXPRESIÓN «NO ES MÁS»

[188] En realidad, ésta la enunciamos unas veces tal como acabo de decir y otras así: «nada es más»; porque no adoptamos —como algunos suponen— la de «no es más» en las cuestiones concretas y la de «nada es más» en las generales, sino que indistintamente ponemos la de «no es más» o la de «nada es más». Y aquí las trataremos como una sola.

Pues bien, ésta es una expresión elíptica; de la misma manera, en efecto, que cuando decimos «un dúplex» decimos implícitamente «una vivienda dúplex» y cuando decimos «la ancha»[59] decimos implícitamente «la calle ancha»: así también, cuando decimos «no es más» decimos implícitamente «no es más esto que esto, arriba que abajo»[60].

[189] Por otro lado, algunos escépticos en lugar de la forma interrogativa del «no»[61] escogen el «¿Qué más es esto que esto?»; para que lo que se entienda sea «¿Por qué es más esto que esto?» aunque en ello tomen el «qué» en lugar del «porqué».

Y tan normal es valerse de las formas interrogativas en lugar de las enunciativas[62], por ejemplo:

¿Qué mortal no conoce al que compartió el lecho con Zeus?[63],

como valerse de las enunciativas en lugar de las interrogativas, por ejemplo «Busco dónde vive Dión» y:

Pregunto con qué debe entusiasmarse un poeta.

Por otro lado también el «qué» se toma en lugar del «¿por qué?» en Menandro[64]:

¿Qué fue, pues, que fui abandonado?

El «no es más esto que esto» deja en claro nuestra [190] forma de sentir según la cual, en virtud de la equivalencia de los opuestos, concluimos en la neutralidad; entendiendo por equivalencia la igualdad en cuanto a lo de parecemos probable y

entendiendo en general por opuestos las cosas que se impugnan mutuamente y por neutralidad el no asentimiento a ninguna.

[191] Y aunque ciertamente la expresión «nada es más» podría denotar un matiz de asentimiento o negación, nosotros no la usamos así sino que la tomamos en un sentido vago e impropio, bien en lugar de la forma interrogativa bien en lugar de decir «no sé a cuál de estas cosas asentir y a cuál no asentir». Para nosotros cuenta lo de dejar claro lo que se impone a nuestra percepción; en cuanto a la expresión por la que dejamos eso en claro no tenemos preferencia.

También es preciso darse cuenta de esto: de que hacemos uso de la expresión «nada es más» sin estar seguros de que ella sea absolutamente verdadera e indudable, sino refiriéndonos también a ella según lo que nos resulta manifiesto.

XX

SOBRE EL «NO-AFIRMAR-NADA»

[192] Sobre el «no-afirmar-nada»[65] decimos esto:

Se habla de afirmación en un doble sentido, uno genérico y otro restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo, «es de día», «no es de día». En sentido restringido es la que denota sólo afirmación, según el cual significado no se llaman afirmaciones a los enunciados negativos.

Pues bien, el «no-afirmar-nada» es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que decíamos que se incluyen tanto la afirmación como la negación; de modo que el «no-afirmar-nada» sea esa forma nuestra de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada.

De ahí que esté claro que tampoco tomamos el «no-afirmar-nada» [193] como si las cosas fueran objetivamente tales que induzcan forzosamente a lo de «no-afirmar-nada», sino indicando que nosotros ahora —en el momento de expresar eso— opinamos así de las cosas que estamos investigando.

También debe tenerse presente esto: que decimos que no se establece ni se rechaza nada acerca de las cosas que sobre algo no manifiesto se dicen dogmáticamente; porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a ésas sí asentimos.

XXI

SOBRE EL «QUIZÁS», EL «ES POSIBLE» Y EL «PUEDE SER»

Lo de «quizás», «no quizás», «es posible», «no es [194] posible», «puede ser» y

«no puede ser», lo tomamos en lugar de «quizás es y quizás no es», «es posible que sea y es posible que no sea» y «puede ser y puede no ser»[66]. De forma que por concisión tomamos lo de «no ser posible» en lugar de «ser posible que no sea» y lo de «no poder ser» en lugar de «poder no ser» y lo de «no quizás» en lugar de que «quizás no sea».

[195] Una vez más, tampoco aquí discutimos por la expresión ni nos preguntamos si las expresiones indican objetivamente eso que dicen, sino que —como dije— las tomamos en un sentido no muy preciso. En realidad, está claro —supongo— que esas expresiones son indicativas del «no-afirmar-nada». De hecho, el que dice «quizás es», al no afirmarse sobre el «ello es» sostiene implícitamente también lo que parece contradecir a eso: lo de que «quizás no sea». Y lo mismo vale en las restantes.

XXII

SOBRE EL «SUSPENDO EL JUICIO»

[196] Lo de «suspendo el juicio» lo tomamos en lugar del «no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no», dando a entender que las cosas nos aparecen iguales en cuanto a credibilidad y no credibilidad. Y ni siquiera aseguramos si son iguales; sólo decimos lo que de ellas nos es manifiesto cuando se nos ofrecen.

Y se dice «suspensión del juicio» por eso de que la mente —en virtud de esa equivalencia de las cosas en estudio— se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada.

XXIII

SOBRE EL «NADA DETERMINO»

Sobre el «nada determino» decimos esto: [197]

Creemos que determinar no es simplemente decir algo, sino expresar en forma de asentimiento una cosa no manifiesta. Porque en ese sentido, seguramente, el escéptico aparecerá como que no determina nada, ni siquiera eso mismo del «nada determino». Y es que esa expresión no es una opinión dogmática —esto es, un asentimiento a algo no manifiesto— sino una expresión indicadora de nuestra forma de sentir.

Por descontado, cuando el escéptico dice «nada determino», afirma esto: «Yo en este momento estoy en una situación de ánimo tal que ni establezco dogmáticamente nada de lo que cae bajo este estudio ni lo rechazo». Y eso lo afirma para dar a entender explícitamente lo que a él le aparece manifiesto en las cosas que se le ofrecen, sin pronunciarse dogmáticamente con seguridad sino relatando lo que siente.

XXIV

Y la indeterminación es un estado de la mente por [198] el que ni rechazamos ni establecemos nada de lo que se estudia dogmáticamente, es decir, de lo que no es manifiesto.

Pues bien, cuando el escéptico dice que «todo está indeterminado» toma el «está» en lugar del «a él le aparece»; y no dice todos los seres, sino cuantas cosas examinó de las no manifiestas que se estudian entre los dogmáticos; y entiende por indeterminadas aquellas de las cosas contrapuestas —o en la forma habitual, «cosas contrarias»— que no se aventajan en cuanto a credibilidad o no credibilidad.

[199] Y así como el que dice «paseo» dice implícitamente «yo paseo», así también el que dice «todo está indeterminado» sobreentiende —a nuestro modo de ver— el «en cuanto a mí» o el «según a mí me aparece»; de modo que lo que se dice sea algo así: «Cuantas cosas examiné de las que se investigan entre los dogmáticos, a mí me aparecen tales que considero que ninguna de ellas aventaja en cuanto a credibilidad o no credibilidad a lo que se le opone».

XXV

SOBRE EL «TODO ES INAPREHENSIBLE»

[200] Del mismo modo nos conducimos también cuando decimos «todo es inaprehensible», pues también ese «todo» lo interpretamos de forma parecida y sobreentendemos el «para mí», de modo que lo que se dice es algo así: «Todas cuantas cosas examiné de las no manifiestas que se estudian dogmáticamente, a mí me aparecen como inaprehensibles». Y eso no es lo de alguien que se pronuncia tajantemente sobre que las cosas que se estudian entre los dogmáticos sean de tal naturaleza que resulten inaprehensibles, sino lo de alguien que expone su propia forma de sentir «según la cual —dice— entiendo que por la equivalencia de las cosas contrapuestas yo no he aprehendido hasta ahora ninguna de ellas». Y por eso me parece a mí que lo que se aduce para refutación de esta expresión es todo ello ajeno a lo que por nosotros se da a entender.

XXVI

SOBRE EL «NO CAPTO» Y EL «NO APREHENDO»

Y también la de «no capto»[67] —lo mismo que la de [201] «no aprehendo»— es una expresión indicadora de la peculiar forma de sentir según la cual el escéptico evita en cuanto al presente establecer o rechazar ninguna de las cosas no manifiestas que se

estudian; como resulta evidente a partir de lo dicho por nosotros acerca de las demás expresiones.

XXVII

SOBRE EL «A CADA ARGUMENTO SE OPONE UN ARGUMENTO EQUIVALENTE»

También cuando decimos «a cada argumento se opone [202] un argumento equivalente» nos referimos a cada uno de los analizados por nosotros. Y no hablamos de un argumento a secas, sino del que establece algo dogmáticamente, es decir, algo no manifiesto; y no del que se construye desde unas premisas y una conclusión, sino arbitrariamente. Y decimos equivalente en cuanto a credibilidad o no credibilidad. Y tomamos normalmente el «se opone» en lugar de «contradice». Además sobreentendemos lo de «en cuanto a mí me aparece».

[203] Así pues, cuando digo «a cada argumento se opone un argumento equivalente» digo implícitamente esto: «Para mí es manifiesto que a cada argumento de los analizados por mí que establece algo dogmáticamente, se opone otro argumento que establece algo dogmáticamente y que es equivalente a él en cuanto a credibilidad o no credibilidad»; de forma que el sentido de esa frase no sea dogmático, sino manifestación de un estado de ánimo humano que para el que lo siente sí es una cosa manifiesta.

[204] Algunos también enuncian esa expresión en la forma «oponer a cada argumento otro argumento equivalente», entendiendo eso en forma de recomendación: «A cada argumento que establezca dogmáticamente algo, opongamos un argumento que plantee el tema de forma dogmática, que sea equivalente en cuanto a credibilidad o no credibilidad y lo contradiga»; de forma que para ellos la frase estaría dirigida al escéptico, sólo que usan el infinitivo en lugar de la forma imperativa: el «oponer» en lugar del «opongamos».

[205] Y al escéptico le recomiendan esto: que de ningún modo abandone su búsqueda engañado por el dogmático y que no pierda por precipitarse la para ellos manifiesta serenidad de espíritu que piensan que acompaña a la total suspensión del juicio, según hicimos notar antes.

XXVIII

NOTAS ADICIONALES SOBRE LAS EXPRESIONES ESCÉPTICAS

[206] Será suficiente haber tratado de tales expresiones en esta forma sucinta, tanto más cuanto que a partir de lo dicho aquí por nosotros es también posible razonar sobre las que faltan.

De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que presuponer eso de que en

absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquellas sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores.

Y también confesamos que no las establecemos para [207] aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan, sino a modo de aproximación y —si se quiere— de forma impropia; porque tampoco le conviene al escéptico discutir sobre modos de expresarse.

Por lo demás, nos favorece que se diga que ni siquiera esas expresiones tienen sentido de forma absoluta, sino *con relación a algo* y por lo que respecta a los escépticos.

Aparte de esas cosas debe recordarse esto: que no las [208] decimos de todas las cosas en general, sino de las cosas no manifiestas que se estudian de forma dogmática; que afirmamos lo que a nosotros nos resulta manifiesto y que no nos estamos pronunciando taxativamente sobre la naturaleza de los objetos exteriores.

A partir de esas cosas, en efecto, creo que puede refutarse cualquier sofisma dirigido contra una expresión escéptica.

Y una vez que hemos aclarado el carácter del escepticismo, [209] habiendo revisado su concepto, sus partes, su criterio, su finalidad y los *tropos* de la suspensión del juicio y hablado de las expresiones escépticas, consideramos que lo siguiente podría ser ocuparnos concisamente de la distinción entre él y los sistemas filosóficos próximos a él, para que entendamos con mayor claridad la orientación escéptica.

Y comenzaremos por la filosofía de Heráclito.

XXIX

QUE LA ORIENTACIÓN ESCÉPTICA DIFIERE DE LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO

[210] Pues bien, es evidente que ella difiere de nuestra orientación. Heráclito, en efecto, se pronuncia dogmáticamente sobre muchas cosas no manifiestas y nosotros no, como se ha dicho.

Pero ya que los de en torno a Enesidemo decían que la orientación escéptica es un camino hacia la filosofía de Heráclito —porque el hecho de que la *contradicción en una misma cosa* se dé como fenómeno prepara lo de que la *contradicción en una misma cosa* se da en la Realidad; y claro que los escépticos dicen que la *contradicción en una misma cosa* se da como fenómeno; pero los seguidores de Heráclito pasan desde eso a que también se da en la Realidad— decimos contra ellos lo siguiente:

El que la *contradicción en una misma cosa* se dé como fenómeno, eso no es un dogma de los escépticos; antes bien, es una cuestión que se ofrece no sólo a los escépticos sino también a los demás filósofos y a todos los hombres. [211] Así, nadie se

atrevería a decir o que la miel no endulza a los sanos o que no amarga a los ictéricos. De forma que los seguidores de Heráclito, lo mismo que nosotros y seguramente lo mismo que los demás sistemas filosóficos, parten de una opinión generalizada entre los hombres.

Pues bien, si el que *la contradicción en una misma cosa* se da objetivamente lo tomaran de alguno de los enunciados escépticos —por ejemplo, del «todo es inaprehensible» o del «nada determino» o de alguno de los análogos— seguramente (los de en torno a Enesidemo) tendrían razón en lo que dicen. Pero ya que (los seguidores de Heráclito) parten de principios que se ofrecen no sólo a nosotros sino también a los otros filósofos e incluso a la gente normal, ¿por qué habría de decir alguien que nuestra orientación es un camino hacia la filosofía de Heráclito, más de lo que lo es cada uno de los otros sistemas filosóficos o el propio vulgo, cuando todos hemos utilizado materiales comunes?

Pero la orientación escéptica no sólo no ayuda en [212] absoluto al conocimiento de la filosofía de Heráclito, sino que incluso la obstaculiza; al menos en cuanto que el escéptico rechaza como enunciados temerarios todo lo dogmatizado por Heráclito, y se opone a la *consunción por el fuego*[68] y a que *la contradicción en una misma cosa* se dé en la Realidad, criticando en cada dogma de Heráclito su dogmático atrevimiento e invocando —como antes dije— el «no aprehendo» y el «nada determino»; ¡lo que no se aviene con los seguidores de Heráclito!

Ahora bien, es absurdo decir que la orientación opuesta sea el camino hacia el sistema al que se opone. En consecuencia, es absurdo decir que la orientación escéptica es el camino hacia la filosofía de Heráclito.

XXX

EN QUÉ SE DISTINGUE LA ORIENTACIÓN ESCÉPTICA DE LA FILOSOFÍA DE DEMÓCRITO

[213] También la filosofía de Demócrito dicen que tiene relación con el escepticismo, porque parece haberse servido del mismo material que nosotros; pues del hecho de que la miel a unos les parece dulce y a otros amarga, dicen que Demócrito concluye que no es ni dulce ni amarga; y por eso proclama el «no es más», que es una expresión escéptica.

Sin embargo, los escépticos y los seguidores de Demócrito usan la expresión «no es más» de distinta forma, pues ellos aplican esa expresión a lo de no ser ninguna de las dos cosas y nosotros a lo de no saber si es esas dos cosas [214] que aparenta o ninguna de ambas. De modo que en eso sí nos distinguimos.

Y la disparidad se hace de lo más evidente cuando Demócrito dice[69]: *y en verdad, átomos y vacío…*[70] Superfluo sería —creo yo— explicar que Demócrito se ha alejado de nosotros al decir que los átomos y el vacío tienen existencia real, aunque parta de la contradicción entre los fenómenos.

XXXI

EN QUÉ SE DIFERENCIA EL ESCEPTICISMO DE LA ESCUELA CIRENAICA

Dicen algunos que la escuela cirenaica es idéntica al [215] escepticismo porque también ella afirma que sólo los estados de ánimo son aprehensibles.

Pero difiere de él, porque ella dice que el objetivo es el placer y *la suave agitación de la carne*[71] y nosotros la serenidad de espíritu, a la que se opone su objetivo; porque tanto si el placer está presente como si no está presente, el que sostiene que su objetivo es el placer vive entre preocupaciones, como ya comentamos en «Sobre la finalidad».

Además nosotros mantenemos en suspenso el juicio en el estudio de los objetos exteriores, mientras que los cirenaicos proclaman que tienen una naturaleza inaprehensible.

XXXII

EN QUÉ SE DISTINGUE EL ESCEPTICISMO DE LA DOCTRINA DE PROTÁGORAS

[216] También Protágoras[72] acepta que *el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son…*[73] Y por [217] eso él establece sólo lo que a cada cual aparece. Y así introduce el relativismo. Por lo cual, también él parece tener afinidad con los pirrónicos.

Pero se diferencia de ellos. Y nos daremos cuenta de la diferencia cuando hayamos explicado concisamente lo que Protágoras opina.

Dice en efecto el tal varón que la Materia es fluyente y que según va fluyendo surgen continuamente aportaciones en sustitución de las pérdidas.

Y que las sensaciones se transforman y alteran con la edad y con las demás características corporales.

[218] Y dice también que en la Materia subyacen las razones de todos los fenómenos, de modo que la Materia tiene en sí misma potencia suficiente para ser todo cuanto a todos aparece. Y que los hombres se percatan unas veces de unos aspectos y otras de otros, según sus diferentes disposiciones; pues el que está en un estado normal capta de lo que hay en la Materia aquellas cosas que están adaptadas para mostrarse a quienes están en un estado normal; y el que está en un estado anormal, las del estado anormal; y el [219] mismo razonamiento también según la edad, según el estar dormido o despierto y según cada tipo de disposición.

Según él, pues, el hombre se convierte en la norma de lo existente, pues todo lo que aparece a los hombres también existe y lo que no aparece a ninguno de los hombres tampoco existe.

Vemos por consiguiente que dogmatiza tanto en lo de que la Materia es fluyente como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos, siendo cosas no

manifiestas y, según nosotros, mantenibles en suspenso.

XXXIII

EN QUÉ SE DISTINGUE EL ESCEPTICISMO DE LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

Algunos, por otra parte, dicen que la Filosofía Académica [220] es idéntica al escepticismo. Por lo cual, lo siguiente podría ser tratar también de eso.

Ha habido, como dice la mayoría, tres Academias: la Primera y más antigua, la de los platónicos; la Segunda o Media, la de Arcesilao, el discípulo de Polemón; la Tercera o Nueva, la de Carnéades y Clitómaco. Pero unos cuantos también añaden como Cuarta la de Filón y Cármidas. E incluso algunos califican de Quinta la de Antíoco.

[221] Veamos pues la diferencia entre las citadas filosofías y nosotros, comenzando por la Antigua.

a
La Academia de Platón

Pues bien, unos dijeron que Platón era dogmático, otros que escéptico y otros que dogmático en unas cosas y escéptico en otras; porque en los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio[74], en los que Sócrates es presentado riéndose de unos o enfrentándose a los sofistas, tiene —dicen— un talante lúdico y escéptico; pero dogmático cuando ya sea por medio de Sócrates o de Timeo o de alguno de los parecidos se pronuncia poniéndose tajante.

[222] Desde luego sería superfluo tratar aquí de los que dicen que es dogmático o que es dogmático en unas cosas y escéptico en otras; ésos de hecho reconocen la diferencia con nosotros.

Sobre si es claramente escéptico, ya discutimos con más detalle en las *Reseñas*[75]; no obstante, contra los seguidores de Menódoto y Enesidemo —pues ésos defendieron más esta postura— argumentaremos ahora esquemáticamente que cuando Platón se pronuncia sobre las ideas o sobre eso de que existe la Providencia o sobre que la vida virtuosa es preferible a la de los vicios, en ese caso: o bien, en cuanto que asiente a esas cosas como si fueran reales, está dogmatizando, o bien, en cuanto que antepone las más probables, se habría apartado de lo característico de los escépticos al anteponer una cosa en cuanto a credibilidad o no credibilidad; pues a partir de lo dicho antes, es evidente cómo también eso es ajeno a nosotros.

E incluso si —cuando se dedica como dicen a ejercicios [223] de ingenio— expone algunas cosas de forma escéptica, no por eso será escéptico; pues quien dogmatiza sobre una única cosa o antepone de forma absoluta una representación a una representación en cuanto a credibilidad o no credibilidad o se pronuncia sobre algo no manifiesto, se vuelve

de talante dogmático; como hace ver Timón con lo dicho por él sobre Jenófanes; pues después de alabarle [224] —a Jenófanes— en muchas cosas hasta el punto de dedicarle sus *Sátiras*, le representó lamentándose y diciendo[76]:

que ojalá yo hubiera estado dotado también de una inteligencia firme,
capaz de ver el doble aspecto de cada cosa.
Pero fui confundido por un camino engañoso
¡encima cuando ya estaba viejo y muy desbravado[77] de cualquier
especulación!; pues a cualquier parte que llevara mi mente
todo se resolvía en una sola y misma cosa; y siempre todo lo existente,
arrastrándose por todas partes, se alzaba en una sola similar Naturaleza.

Por eso sin duda le llama «modesto a medias» y no «modesto del todo» en aquello que dice[78]:

Jenófanes, modesto a medias y censor del engaño homérico, hizo al Dios no antropomorfo, igual por todas partes, inmutable, íntegro y más inteligente que la Inteligencia.

Llama en efecto «modesto a medias» al que es en parte modesto; y «censor del engaño homérico» porque criticó el engaño de Homero.

[225] Pero Jenófanes, en contra de las opiniones de los demás hombres, dogmatizaba que el Todo es Uno y que Dios se confunde con todas las cosas y que tiene forma esférica y es impasible, inmutable y racional.

A partir de ahí es también fácil demostrar la diferencia entre Jenófanes y nosotros.

Pero dejando eso, de lo dicho resulta claro también que tal vez Platón mantuviera la duda sobre algunas cosas; pero no sería escéptico, porque entre otras cosas aparece sosteniendo la Realidad de cosas no manifiestas y anteponiendo en cuanto a credibilidad cosas no manifiestas.

b
Academia Nueva

[226] Los de la Academia Nueva, aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera aprehensible.

Y difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando

nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver con que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser unos negados para actuar.

Además nosotros decimos que las representaciones mentales [227] son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre las probables hablan de diferencias, pues aducen que unas en realidad son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables, contrastadas y no desconcertantes. Por ejemplo, cuando en una habitación suficientemente oscura hay tirada una cuerda enroscada, en el que entra de repente se produce una representación meramente probable de ella en forma de serpiente; sin embargo, para el que examina [228] y contrasta la situación —por ejemplo que no se mueve, que el color es tal y cada uno de los demás detalles— aparece como una cuerda según una representación probable y contrastada. Y una representación no desconcertante además, sería algo así: se dice que habiendo muerto Alcestis[79], Hércules la sacó nuevamente del Hades y se la mostró a Admeto, el cual captaba una imagen probable y contrastada de Alcestis; pero sabiendo que ella había muerto, su mente se retraía desconcertada de dar el asentimiento y se inclinaba a la desconfianza.

[229] Los de la Academia Nueva anteponen, desde luego, la representación probable y contrastada a la simplemente probable; y a ambas, la probable, contrastada y no desconcertante.

Y si se dice que tanto los de la Academia como los escépticos creen en algunas cosas, incluso en eso es evidente la diferencia de sus filosofías.

[230] En efecto, lo de creer se dice en sentidos distintos. Por un lado, al hecho de no ponerse en contra y aceptar algo llanamente, sin una propensión ni un interés exagerados, como dicen que el niño cree a su maestro. Por otro, al hecho de convencerse de algo de una vez por todas, por cuestión de elección y con la convicción característica del querer vehementemente, como el pervertido se deja persuadir por quien aprueba lo que sea vivir licenciosamente.

Por lo cual, también en eso nos diferenciaríamos de ellos, puesto que los seguidores de Carnéades y Clitómaco dicen que algunas cosas son probables y que las creen con acusada convicción; mientras que nosotros creemos simplemente en el sentido de asentir, sin vehemencia.

[231] Pero también nos diferenciamos de la Academia Nueva en lo referente al fin. En efecto, los hombres que dicen regirse por ella se sirven en la vida principalmente de lo probable, mientras que nosotros vivimos haciendo caso sin dogmatismos de las leyes, las costumbres y los instintos naturales.

Y más podríamos decir sobre esta diferencia si no atendiéramos a la concisión.

c

Academia Media

Por el contrario, me parece a mí que [232] Arcesilao —que decíamos que fue el fundador y presidente de la Academia Media— tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa.

Ni aparece, en efecto, pronunciándose sobre la realidad o no realidad de cosa alguna ni antepone una cosa a otra en cuanto a credibilidad o no credibilidad, sino que mantiene el juicio en suspenso en todas las cosas. Y dice que su objetivo es la suspensión del juicio, a la que decíamos que acompaña la serenidad de espíritu. Y dice también [233] que son cosas buenas las suspensiones parciales del juicio, y cosas malas, los pronunciamientos parciales. ¡Como no se alegue que nosotros decimos esas cosas según lo que nos resulta manifiesto, mientras que él es también en el sentido de «objetivamente» como dice que la suspensión del juicio es lo bueno y el pronunciamiento lo malo!

Mas si ha de creerse también lo que de él se dice, [234] afirman que a primera vista parecía ser pirrónico, pero que en el fondo era dogmático y que, cuando a través del escepticismo se enteraba de cómo eran sus discípulos, si los había predispuestos a la comprensión de los dogmas platónicos él seguía aparentando ser escéptico pero a esos discípulos predispuestos les insinuaba lo de Platón. De ahí también que Aristón dijera de él, por aquello de valerse de la Dialéctica de Diodoro y ser abiertamente platónico: *por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro*.

d
Cuarta y Quinta Academia

Los seguidores de Filón afirman que [235] las cosas son inaprehensibles en cuanto al criterio estoico —o sea, la «imagen conceptual»— pero aprehensibles en cuanto a la naturaleza de las propias cosas.

Y por lo demás, Antíoco introdujo en la Academia el estoicismo; hasta el punto de decirse de él que «lo estoico lo cultiva en la Academia», pues se dedicaba a demostrar que los dogmas estoicos estaban en Platón.

De modo que es evidente la diferencia entre el escepticismo y la llamada Cuarta Academia y la Quinta.

XXXIV

SI LA CORRIENTE EMPÍRICA EN MEDICINA ES IDÉNTICA AL ESCEPTICISMO

[236] Y puesto que algunos dicen que la filosofía escéptica es idéntica también a la corriente empírica —una de las corrientes de la Medicina— ha de saberse que, si bien esa corriente empírica se pronuncia afirmativamente en lo de la inaprehensibilidad de las cosas no manifiestas, ni es idéntica al escepticismo ni le iría bien al escéptico abrazar esa

doctrina.

Según me parece a mí, mejor le podría ir abrazar la [237] llamada «corriente metódica». En efecto, entre las corrientes de la Medicina, sólo ella parece no engañarse sobre las cosas no manifiestas aventurándose a decir si son aprehensibles o inaprehensibles; antes bien, haciendo caso de las cosas manifiestas según la norma de conducta de los escépticos, toma de ellas lo que parece ser conveniente.

De hecho, decíamos en párrafos anteriores[80] que la vida ordinaria —de la que se vale el escéptico— está hecha de cuatro tipos de exigencias: uno que consiste en la guía natural, otro en el apremio de las pasiones, otro en el legado de leyes y costumbres, otro en el aprendizaje de las artes prácticas. Pues bien, así como en cuanto al apremio [238] de las pasiones el escéptico es encaminado al agua por la sed, al alimento por el hambre y análogamente a cualquiera de las demás cosas, así también el médico metodista es encaminado por cada una de las dolencias al correspondiente contrario:

— Por un agarrotamiento, a su distensión. Igual que uno escapa del aterimiento causado por un intenso frío hacia el calor del sol.

— Por un derrame, a su contención. Como los que están en la sala de baños chorreando copioso sudor y recurren para librarse de ello a la contención del sudor y por eso se refugian en el aire fresco.

Y es evidente que lo extraño a la Naturaleza constriñe a ir a su supresión; como, de hecho, el perro que se ha clavado una astilla recurre a su extracción.

Y para no salirme de la forma esquemática del libro [239] enumerando una a una todas esas cosas, creo que todo lo que en ese sentido se dice por los metódicos puede subordinarse al apremio de las dolencias, sean naturales o no.

Además de eso, creo también que es común a ambas orientaciones la falta de dogmatismo y lo flexible del uso de las palabras.

En efecto, lo mismo que el escéptico —según hemos [240] dicho— se vale sin dogmatismo de la expresión «no determino nada» y de la de «no aprehendo nada», del mismo modo el metódico habla en forma no tajante de «estados globales», de «difundirse» y de cosas análogas. Y así también acepta sin dogmatismo el término «indicación» en el sentido de norma de pasar de las dolencias manifiestas —naturales o no— a lo que parecen ser sus correspondientes contrarios, como hacía notar en lo de la sed, el hambre y demás.

[241] De ahí que, a juzgar por estas cosas y otras análogas a ellas, deba decirse que la corriente metódica de la Medicina tiene ciertas afinidades con el escepticismo; más que las otras corrientes de la Medicina, si hablamos por comparación con ellas y no en general.

Y una vez expuesto todo esto sobre los sistemas que parecen hallarse próximos a la orientación escéptica, concluimos aquí la exposición general del escepticismo y el primer libro de los *Esbozos*.

[1] La exposición general del escepticismo ocupa el Libro I. El estudio específico está dedicado a la crítica de la Lógica (Libro II), la Ontología y la Cosmología (primera mitad del Libro III) y la Ética (segunda mitad del Libro III).

[2] El término griego *ho trópos* significa en general «dirección, modo, etc.». Los escépticos lo popularizaron en el sentido específico que tiene en este libro: *métodos estándar para buscar contradicciones*. Se exponen en los párrafos 36 ss., de este Libro I. El término griego para «suspensión del juicio» es el conocido *hē epochḗ*.

[3] Zetética es la raíz de *zētéō* (buscar, investigar). Eféctica es de la raíz de *epéchō* (mantener en suspenso), la misma de *hē epochḗ*. Aporética es de la raíz de *aporía* (falta de camino). Escepticismo es de la raíz de *skopéō* (observar, mirar).

[4] Aquí hemos mantenido el término griego *hē ataraxia* en atención a que en el párrafo 10 aparece su definición. En el resto del libro usaremos la propia expresión de Sexto «serenidad de espíritu».

[5] Ver I 25 ss.

[6] Ver I 187 ss.

[7] «Realidad exterior». La expresión griega es *tà éxōthen hypokeímena*, literalmente «lo que subyace fuera (a los conocimientos)». En varias ocasiones hemos traducido «los objetos exteriores».

[8] «Estudiar la realidad». El verbo es *physiologéō*. El término *phýsis* no distingue nuestros dos conceptos «Naturaleza» y «Realidad». Aquí es preferible el segundo, porque en el Libro III se aprecia bien que la Física engloba tanto la Cosmología como la Ontología. «Estudio de la Naturaleza» iría bien sólo para la Cosmología.

[9] Ver II 14 ss.

[10] Pintor del siglo IV a. C., probablemente natural de Colofón (Asia Menor). Trabajó al servicio de Alejandro Magno. No se conserva ninguna de sus pinturas. La más famosa fue un cuadro de Afrodita, saliendo del mar y secándose el cabello, pintada para el santuario de Esculapio en la isla de Cos.

[11] «Los primeros escépticos». Como vimos en la Introducción, estos tropos están tomados de la obra de ENESIDEMO, *Esbozo del Pirronismo*.

[12] El término griego es *hē epimixía* (mezcla). SEXTO, I 124, usa como sinónimo el término *hē epimigḗ* que no vuelve a aparecer en la literatura griega.

[13] «Con relación a algo» es la traducción literal de *prós ti*. En algunos pasajes hemos traducido esa repetida expresión por «relativismo» o por «relativo», como hacen la versión inglesa y la italiana.

[14] Pese a esto que dice Sexto sobre la *generación espontánea*, hay que recordar que ya en tiempos de Homero había gente que se daba cuenta de que los insectos no se originan espontáneamente en las carnes en descomposición. Eso al menos es lo que sugiere el canto XIX de la *Ilíada*, donde Aquiles pide a su madre, la diosa Tetis, que aleje las moscas del cadáver de Patroclo para que no entren por las heridas y engendren gusanos que corrompan su cuerpo.

[15] Ejemplo tomado de Heráclito. La cita textual, como aparece en SAN HIPÓLITO (fr. 61 Diels-Kranz) es, en traducción de García Calvo: «La mar, agua la más pura y la más sucia: para los peces, potable y salubre; para los hombres, imbebible y mortífera».

[16] Nueva referencia al libro de Heráclito. Como aparece en SAN CLEMENTE (fr. 13 D-K) es: «los cerdos se gozan con el cieno más que con el agua limpia». Una variante distinta aparece en el escritor hispano-romano del siglo I a. C. COLUMELA, en su célebre tratado sobre la *Agricultura:* «los cerdos se lavan con cieno y las aves de corral con polvo y cenizas».

[17] Ver II 134 ss.

[18] Las otras versiones traducen «a mayor abundamiento». La expresión griega es *ek perioysías* «desde la sobreesencia». La duda vuelve a salir en los párrafos 63, 76 y 78.

[19] «No difiere». La negación no aparece ni en los manuscritos ni en las ediciones, pero parece exigirla el sentido: «Ya se sabe que los animales sienten igual que nosotros e incluso mejor; pero los escépticos creen que casi no hay diferencia ni siquiera en cuanto a la Razón». De hecho, las versiones inglesa e italiana tienen que forzar el sentido del «difiere»: «this animal *excels us* in point of sensation», «questo animale *ci superi* nel senso».

[20] La terminología griega es *lógos endiáthetos* (Razón de disposición u ordenación interna) y *lógos prophorikós* (Razón para expresarse).

[21] Sinónimo de Escuela Estoica, cuyo nombre deriva de la *Stoà Poikítē* (Pórtico Pintado) donde su fundador Zenón de Citio (Chipre) daba sus lecciones públicas. Estaba situado en el ágora de Atenas y adornado con pinturas de Polignoto (siglo V a. C.), evocando motivos homéricos.

[22] Alusión al canto XVII de la *Odisea*, donde Ulises es disfrazado de mendigo por Atenea y sólo le reconoce su viejo perro Argos. El párrafo ironiza con la teoría platónico-aristotélico-estoica de que sólo la «imagen conceptual» (imagen cataléptica o aprehensiva) puede captar la esencia de algo, mientras que las sensaciones sólo captarían accidentes. Según eso, el perro habría sido el único en tener la imagen conceptual de Ulises, sin engañarse por el accidente del disfraz.

[23] Siguiendo a Diels, que argumentaba que el párrafo es incongruente, Mutschmann cambia en su edición el *polemoŷnta* (el que arremete) de los manuscritos por *sympolemoŷnta* (el que apoya) y las versiones inglesa e italiana aceptan esa variante o similar. Sin embargo es en esa incongruencia de Crisipo donde reside la gracia del argumento. El propio MONTAIGNE, *Essais* 2, pág. 129, ed. GF-Flamm. así entendió el párrafo: «Chrysippus, bien que en toutes autres choses autant dédaigneux juge de la condition des animaux que nul autre philosophe…».

[24] Ver los cinco indemostrables en II 157 ss.

[25] Hipócrates, el médico más influyente de la Antigüedad, nació hacia mediados del siglo V a. C. en la isla de Cos, donde dirigió y dio fama al santuario de Esculapio.

[26] Clara referencia a los cínicos; el término significa «secta del perro» y hace relación tanto al carácter de la filosofía de esa escuela como al lugar donde su fundador Antístenes impartía sus lecciones: el gimnasio del Cinosarges (el perro Argos) en las afueras de Atenas.

[27] Irónica referencia a los pitagóricos. DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Pitágoras*, dice que sus discípulos debían permanecer en silencio durante los cinco años de su aprendizaje.

[28] «Escita» era el término genérico con que los griegos denominaban a los pueblos de la frontera norte del Imperio Persa.

[29] «Medidas». El término griego es *holkḗ* que no corresponde a ninguna unidad estándar de pesos. Con ese sentido genérico de «pesada de una balanza» aparece en LUCIANO, *Jup. trag*. 7. Sin embargo, las versiones inglesa e italiana dan «peso de un dracma» (6 grs.)·

[30] Los psilos eran una tribu del Norte de África. Ver HERÓDOTO, IV 173.

[31] Téntira era una aldea del alto Egipto; ver JUVENAL, XV 35 ss. El río Astapo es el hoy llamado Nilo Azul. Calcis está en la isla de Eubea.

[32] «Herofiliano», o sea, partidario de la Medicina Empírica de Herófilo; ver Introducción, pág. 31. La referencia a Aristóteles, al final del párrafo, puede verse en ARISTÓT., *Meteor*. III 4.

[33] Fr. 221 Snell-Maehler.

[34] HOMERO, *Odisea* XIV 228.

[35] EURÍPIDES, *Fenicias* 499.

[36] *Fragm. adesp*. 462 Nauck.

[37] Fr. 790 Körte.

[38] La expresión griega es *ho diállēlos trópos* (el tropo del recíproco).

[39] «Ámbar». El término griego es *lyngoýrion* (orina de lince); el ejemplo alude a la creencia en que se basa esa etimología.

[40] Ténaro o Cabo Matapán, en la costa sur del Peloponeso.

[41] «Cosas diferenciadas». El griego es *tà katà diaphorán*. El sentido no es muy claro. Bury traduce «things which exist differentially». Russo traduce «ció che á assoluto».

[42] El propio SEXTO, *Adv. Math*. VII 140 repite la cita atribuyéndosela a Anaxágoras.

[43] Se sobreentiende el célebre filósofo cínico. En el párrafo 150 se repite el ejemplo, contraponiendo a Diógenes con Aristipo, el fundador de la Escuela Cirenaica.

[44] Los *átomos* de Demócrito, las *homeomerías* de Anaxágoras y los *elementos mínimos* de Diodoro Crono.

[45] Rodas formaba parte de la Hexápolis, la zona de colonización doria en Asia Menor, constituida por Halicarnaso, Cnido, Cos y las tres ciudades de la isla de Rodas: Yaliso, Lindos y Camiro; ver HERÓDOTO, I 144.

[46] Los tauros eran los habitantes del Quersoneso (actual península de Crimea). El ejemplo alude al drama de EURÍPIDES, *Ifigenia entre los Tauros*, en el que Ifigenia, hija de Agamenón, aparece como sacerdotisa de Ártemis, a la que debe sacrificar a todos los griegos que lleguen al país, lo que ocurre con su hermano Orestes.

[47] *Ilíada* XIV 201.

[48] Masagetas, tribu escita, al Oeste del Caspio.

[49] Eudoxo, uno de los mayores matemáticos, nació a finales del siglo V a. C. en Cnido (Hexápolis, Asia Menor), de familia humilde. Murió a los cincuenta y tres años. Además de las Matemáticas y la Astronomía, cultivó la Medicina y la Filosofía. Estuvo muy ligado a los círculos pitagóricos; más distantes fueron sus relaciones con Platón.

[50] Pareja de aristócratas tebanos, de la segunda mitad del siglo IV a. C., que renunciaron a sus riquezas y adoptaron la pobreza y las doctrinas de la Escuela Cínica.

[51] SEXTO, III 204, vuelve a recordar esta anécdota de Aristipo. También aparece en DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Aristipo*.

[52] Los que practicaban la lucha grecorromana.

[53] Hércules se vendió como esclavo por tres años a Ónfala, reina de Lidia (Asia Menor). El dinero de la venta debía servir como *precio de sangre* impuesto por la Pitonisa para que Hércules expiara un asesinato.

[54] *Odisea* XXII 423.

[55] Sarpedón era hijo de Zeus y Europa y hermano de Minos y Radamante. En el canto XVI de la *Ilíada* se narra su muerte a manos de Patroclo y el dolor de Zeus.

[56] «Escépticos más recientes». Debe entenderse Agripa. Ver Introducción, pág. 34.

[57] «Estudiosos de la Realidad». El término griego es *physikoí* (físicos); ver I 10, n. 8.

[58] Ver en particular II 134 ss.

[59] El término griego es *plateĩa*, del que deriva nuestra palabra «plaza». Podría haberse traducido: *cuando decimos «Mayor» decimos implícitamente «Calle Mayor»*.

[60] Reminiscencia del pasaje de Heráclito (fr. 60 D-K): «Camino arriba, camino abajo, uno solo y el mismo».

[61] «Forma interrogativa del no». Nos hemos atenido al texto de los manuscritos *paralambánoysin antì pýsmatos toỹ «oy» tò «tí mãllon tóde è tóde»*. Gil Fagoaga y Russo se atienen a la variante de la edición de Mutschmann: *toman el «no» en lugar de interrogación (en lugar del qué más)*. Bury propone: *in place of the «Not» adopt the form «For what this more»*. Debe notarse que en griego, como en nuestras lenguas, existe efectivamente una forma interrogativa con matiz afirmativo y otra con matiz negativo; así, «¿acaso es más?» equivale a «no es más». El párrafo diría que los escépticos preferían la expresión «¿por qué es más?» a la expresión «¿acaso es más?» (o sea, a la forma interrogativa del «no»).

[62] «Forma enunciativa». El término es *axíōma*” correlativo de *pýsma* (forma interrogativa). Sobre el uso específico que los estoicos daban al término *axioma*, ver II 81, n. 101, donde lo traduciremos por «apreciación» ateniéndonos estrictamente a su etimología.

[63] «Compartió el lecho». Se refiere a Anfitrión, cuya figura tomó Zeus para suplantarle en el lecho conyugal y conseguir con ese engaño gozar de su esposa Alcmena, engendrando a Hércules. (EURÍPIDES, *Heracles*, 1). En cuanto al verso citado a continuación, ARISTÓFANES, *Ranas* 1008, se trata del pasaje en que Esquilo increpa a Eurípides para que explique de qué debe ocuparse la Tragedia; Sexto pone *pynthánomai*

(pregunto) en lugar del *apókrinaí moi* (respóndeme) de los manuscritos conservados de la obra.

64 Frag. 791 Körte.

65 «No-afirmar-nada». El término es *he aphasia*.

66 Choca leer que las expresiones sinónimas *oyk éxesti* y *oyk endéchetai* (no es posible) se toman como equivalentes de «es posible que sea y es posible que no sea». Pese a las explicaciones de Sexto, el uso de todas estas expresiones plantea muchos problemas formales. Decir que «al escéptico no le conviene discutir sobre modos de expresión» (ver I 207) desmerece mucho frente al afán de precisión de la Filosofía Griega anterior.

67 Traducimos por «no capto» y «no aprehendo» los sinónimos *akatalēptō* y *oy katalambánō*. El primer término no vuelve a aparecer en los *Esbozos* ni en el resto de la literatura griega.

68 «Consunción por el fuego». La expresión griega es *hē ekpýrōsis*, desconocida en la literatura griega del siglo V a. C. y que se popularizó con las interpretaciones cosmológicas que los estoicos hicieron del libro de Heráclito. El propio Sexto se muestra bastante inseguro sobre si esas interpretaciones eran correctas; por ejemplo, en la exhaustiva relación de cosmólogos, III 30 ss., no menciona a Heráclito y atribuye la doctrina del Fuego a Hípaso exclusivamente; mientras que en el pasaje homólogo de *Adv. Math*. IX 360 añade «y según algunos, también Heráclito»; lo que prueba sus dudas, ya que él conocía bien el libro de Heráclito, como se ve en *Adv. Math*. VII 126 ss.

69 Fr. B 9 Diels.

70 Sexto añade la siguiente aclaración terminológica, que resulta intraducible: *pues desde luego dice* "*eteē̃i*" *en lugar de* "*alētheíai*". La expresión *eteē̃i*, sinónima de *alētheíai* (en verdad), no vuelve a aparecer en la literatura griega, lo que justifica la aclaración de Sexto. Deriva del adjetivo *eteós* (auténtico), de la misma raíz seguramente que su sinónimo *étymos* del que deriva «etimología».

71 Diógenes Laercio atribuye esa expresión a Aristipo, el fundador de la Escuela Cirenaica.

72 Fr. A 14 Diels.

73 Sexto añade una aclaración que entendemos que es puramente terminológica y que incluirla en la traducción obligaría a forzarla: *llamando medida al criterio y cosas (chrémata) a las cosas (prágmata); para virtualmente decir que el hombre es el criterio de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son*. Protágoras da el término *chrḗmata*, cuyo sentido fundamental en la época helenística era el de «dinero, riquezas»; Sexto sólo pretendería aclarar, que en la frase de Protágoras debe tomarse como sinónimo de *prágmata*, «cosas».

74 «Dedicados a ejercitar el ingenio». El griego es *gymnastikoí*. El término formaba parte de la clasificación tradicional de los *Diálogos* de Platón, que puede verse completa en DIÓGENES LAERCIO, III 49 ss. Según esa clasificación los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio, agrupados a su vez en dos tipos, eran los siguientes: a) Mayéuticos: *Alcibíades, Téages, Lisis* y *Laques;* b) Ensayísticos: *Eutifrón, Menón, Ion, Cármides y Teeteto*.

75 El título griego es *Hypomnḗmata*, obra que no se ha conservado; ver Introducción, págs. 43-44.

76 Fr. 21 A 35 Diels.

77 «Desbravado». El término griego es el inusual *apenthéristos*, traducido de acuerdo con su etimología: *thér* «fiera». Gil Fagoaga traduce «áspero». Mutschmann, aceptando la variante de Diels en su edición de los Presocráticos, lo sustituye por *amenthéristos* que las versiones inglesa e italiana traducen por «unversed», «immemore».

78 Fr. 21 A 35.

79 El ejemplo está tomado del drama *Alcestis*, de EURÍPIDES. Alcestis era la esposa de Admeto; por amor a él, se ofreció a morir en su lugar; pero Hércules la raptó del Hades devolviéndola al mundo de los vivos.

80 Ver I 23 ss.

LIBRO II

I

SI EL ESCÉPTICO PUEDE EXAMINAR LO QUE SE EXPONE ENTRE LOS DOGMÁTICOS

Y puesto que nos vimos abocados al estudio contra [1] los dogmáticos, revisemos concisa y esquemáticamente cada una de las partes de la así llamada Filosofía, respondiendo antes a los que continuamente murmuran que el escéptico no está capacitado ni para examinar ni para entender a fondo lo que entre ellos se dogmatiza.

Dicen, en efecto, que o el escéptico aprehende lo dicho [2] por los dogmáticos o no lo aprehende.

Y si lo aprehende, ¿cómo dudaría de lo que dice aprehender?

Mientras que si no lo aprehende, tampoco sabrá entonces hablar de lo que no ha aprehendido. Pues del mismo [3] modo que si uno no sabe, por ejemplo, qué es lo de que «todo triángulo tiene tres ángulos equivalentes a dos rectos»[81] o el teorema de «entre los dos *trópicos*», entonces no puede decir nada sobre ello: del mismo modo tampoco quien no conoce cada una de las cosas que se exponen entre los dogmáticos puede cuestionarlos en aquello que no conoce.

Por lo tanto, el escéptico no puede en ningún caso criticar lo que se expone entre los dogmáticos.

[4] Ahora bien, quienes eso dicen respóndannos en qué sentido dicen aquí lo de «aprehender»: si en el de entender sin más, sin comprometerse encima acerca de la realidad de aquello sobre lo que discutimos, o si en el sentido de entender, asumiendo además la realidad de aquello sobre lo que discutimos.

Pues si dicen que aprehender es asentir con el pensamiento a una representación mental que capta la realidad, entonces: habida cuenta de que esa representación aprehensiva es la de algo que se da en la realidad, impresa y estampada según el propio objeto real y tal que no surgiría de lo que no existe, tampoco ellos pretenderán —¡seguro que no![82]— poder examinar aquello que no han aprehendido.

Por ejemplo —y a propósito— cuando el estoico cuestiona [5] al epicúreo por decir que «la esencia de las cosas es (infinitamente) divisible»[83] o que «la Divinidad no se cuida de lo del Mundo» o que «el placer es bueno», ¿ha aprehendido o no ha aprehendido? Porque si ha aprehendido, hace saltar por los aires el Pórtico[84] al decir que esas cosas son reales. Y si no ha aprehendido, nada puede decir contra ellas.

Y cosas parecidas deben argumentarse en contra de los [6] que se guían por otros sistemas filosóficos, cada vez que desean examinar algo de lo que creen los de distinta opinión que ellos. De forma que nada pueden cuestionarse unos a otros.

Y es más, si se quiere no caer en incongruencias, una vez admitido eso de que no

puede analizarse aquello que no se haya aprehendido de esa forma, su filosofía dogmática se desmoronará —por así decir— toda entera; mientras que la escéptica quedará firmemente establecida.

En efecto, el que se pronuncia y dogmatiza sobre una [7] cosa no manifiesta, habrá de decir si se pronuncia sobre ella habiéndola aprehendido o sin haberla aprehendido. Pero si lo hace sin haberla aprehendido será indigno de crédito. Y si habiéndola aprehendido, o bien dirá que la ha aprehendido porque se le ofreció directamente, por sí misma y con claridad, o bien que por medio de alguna averiguación o investigación.

Pero si dijera que esa cosa no manifiesta se le ofreció [8] y fue aprehendida por sí misma, sin buscarla y con claridad, en ese caso ya no sería una cosa no manifiesta sino manifiesta para todos por igual y admitida y no controvertida. Pero de cada una de las cosas no manifiestas ha habido una controversia interminable entre ellos. Por consiguiente, no sería el dogmático quien —cuando porfía y se pronuncia sobre la realidad objetiva de ella— habría aprehendido lo no manifiesto como si se le hubiera ofrecido por sí mismo y con claridad.

[9] Y si dijera que por medio de alguna investigación, ¿cómo es que estaba capacitado para investigar esa cosa antes de —según la hipótesis previa— haberla aprehendido? Pues si la investigación exige que previamente se haya aprehendido con exactitud lo que ha de investigarse y que sólo así se investigue, entonces: dado que a su vez la aprehensión de la cosa investigada precisa ella misma de que esa cosa sea previamente investigada a fondo, resulta imposible para ellos —según el *tropo* sin salida del círculo vicioso— lo mismo investigar sobre lo no manifiesto que dogmatizar; y eso, tanto si pretenden partir de la aprehensión, porque entonces los llevamos a que hay que investigar el tema antes de aprehenderlo, como si pretenden partir de la investigación, porque entonces los llevamos a que antes de investigar hay que haber aprehendido lo que se va a investigar.

De modo que, en virtud de eso, ni pueden aprehender nada de lo no manifiesto ni pronunciarse con seguridad sobre ello. A partir de lo cual se convendrá —creo yo— en que la charlatanería dogmática se desmorona sin más y en que entra en escena la filosofía escéptica.

[10] Ahora bien, si afirman que ellos no dicen que se requiera que a la investigación la preceda tal tipo de aprehensión sino sólo el «entender», entonces lo de investigar no es algo imposible para los que mantienen en suspenso el juicio acerca de la realidad de las cosas no manifiestas; pues el escéptico no está excluido —¡supongo!— del entender, que es algo que surge de las cosas que pasivamente se ofrecen a su razón y se le muestran con claridad y que de ningún modo es consecuencia de la realidad objetiva de las consideraciones teóricas. De hecho, no sólo entendemos aquello que —como ellos dicen— tiene existencia real, sino ¡incluso lo que no la tiene!

De ahí que el escéptico se mantenga dentro del canon del escepticismo tanto al investigar como al entender, pues ha quedado claro que asiente a lo que se le ofrece según una representación pasiva, de acuerdo con lo que a él le aparece.

¡Y ahora, mira incluso que no queden excluidos de la [11] investigación los

dogmáticos! Pues no es para los que confiesan desconocer las cosas tal como son objetivamente para los que sería incongruente investigar más y más sobre ellas, sino para los que dan por supuesto que las conocen con exactitud.

En efecto, para éstos la investigación ya ha llegado a su objetivo, según piensan ellos; mientras que para los otros alcanza su culmen aquello por lo que se sostiene cualquier investigación: saber que no han encontrado lo que buscan.

Así pues, debe examinarse por nosotros cada parte de [12] la así llamada Filosofía, de forma concisa por ahora.

Y puesto que acerca de las partes de la Filosofía ha habido entre los dogmáticos mucha divergencia —pues unos dicen que hay una sola, otros que dos y otros que tres— sobre la que no sería provechoso extendernos demasiado por ahora, nosotros, exponiendo con imparcialidad la opinión de los que más a fondo parecen haberse ocupado del tema, acomodaremos a ella nuestra argumentación.

II

DESDE DÓNDE HA DE INICIARSE LA INVESTIGACIÓN CONTRA LOS DOGMÁTICOS

[13] Pues bien, los estoicos y algunos otros dicen que hay tres partes en la Filosofía: la de la Lógica, la del Estudio de la Realidad[85] y la de la Ética.

Y desde luego, comienzan su enseñanza por la de la Lógica, habiendo habido no obstante mucha división incluso en eso de a partir de dónde debe comenzarse.

Siguiéndoles sin dogmatismo —porque lo que se expone en las tres partes necesita de crítica y de criterio y porque el estudio del criterio parece estar incluido en la parte de la Lógica— comencemos por el estudio del criterio y la parte de la Lógica.

III

SOBRE EL CRITERIO

[14] Advirtamos[86] antes esto:

Que se da el nombre de «criterio» tanto a aquello por lo que —dicen ellos— se juzga de la realidad o no realidad de algo, como a aquello guiándonos de lo cual vivimos.

Y que ahora nos toca detenernos en el que se dice ser Criterio de Verdad, pues del relativo al segundo significado ya tratamos en el estudio del escepticismo[87].

Pues bien, el criterio sobre el que trata este estudio [15] se entiende de tres formas: general, particular y muy particular.

En sentido general, es todo instrumento de valoración de una aprehensión; significado según el cual se llaman así —criterios— incluso las cosas naturales, como la vista.

En sentido particular, es todo instrumento técnico de valoración de una aprehensión, como una regla o un compás.

En un sentido muy particular, es todo instrumento de valoración de una aprehensión de algo no manifiesto; según el cual no se llaman criterios las cosas de la vida, sino sólo las de la Lógica y aquellas que los dogmáticos proponen para el discernimiento de la Verdad.

Aclaramos, desde luego, que nosotros tratamos básicamente [16] del criterio lógico.

Pero también el criterio lógico se entendería de tres formas: el «por quién», el «con qué» y el «de acuerdo a qué»[88].

Así, el «por quién» es el hombre, el «con qué» es o un sentido o la inteligencia, y el «de acuerdo a qué» es la confrontación[89] de la representación mental con lo enjuiciado, de acuerdo a la cual representación el hombre da en juzgar con alguna de las citadas facultades.

[17] Pues bien, seguramente era oportuno dejar dicho esto para que comprendamos de qué va nuestra argumentación.

Y lo que ahora falta es pasar a la réplica contra los que temerariamente dicen haber aprehendido el criterio de Verdad; comenzando por la discusión que hay al respecto.

IV

SI EXISTE REALMENTE ALGÚN CRITERIO DE VERDAD

[18] Pues bien, entre los que trataron del criterio hay quienes afirmaron que existe; como los estoicos y algunos otros. También hay quienes afirmaron que no existe; como, además de otros, Jeníades de Corinto[90] y Jenófanes de Colofón, que dice: *Y la opinión se ha impuesto en todo*[91]. Y nosotros dudamos de si existe o no.

Por fuerza, o bien dirán que esta disputa es dilucidable [19] o bien que es indilucidable. Pero si es indilucidable, concederán a partir de ahí que es posible que haya que mantener en suspenso el juicio. Y si es dilucidable, digan por medio de qué será dilucidada ¡cuando ni tenemos un criterio admitido ni sabemos seguro —antes bien, es lo que estamos investigando— si existe!

Y por otra parte, para que la disputa surgida en torno [20] al criterio quede dilucidada, es preciso que tengamos un criterio que ya esté admitido, por medio del cual podamos dilucidarla. Pero para que tengamos un criterio admitido, antes es preciso que la disputa en torno al criterio esté dilucidada. Y así, al incurrir su argumentación en el *tropo* del círculo vicioso, el hallazgo del criterio se vuelve problemático. Sin que nosotros les permitamos tampoco —por hipótesis— coger un criterio. Y haciéndoles caer en una recurrencia *ad infinitum* si desean dilucidar un criterio con otro criterio. Y además, como la demostración está necesitada de un criterio ya demostrado y el criterio lo está de una demostración ya dilucidada, caen en el *tropo* del círculo vicioso.

Aunque consideramos, desde luego, que eso es suficiente [21] para mostrar el

atrevimiento de los dogmáticos en su argumentación sobre el criterio, sin embargo con el fin de que podamos refutarlos de diversas formas no estará de más insistir en este punto.

No pretendemos impugnar con detalle cada una de las opiniones acerca del criterio, pues la disputa se ha vuelto imposible de relatar y así sería necesario que también nosotros cayéramos en una argumentación inconexa.

Mas, dado que el criterio sobre el que estamos investigando parece ser triple —el «por quién», el «con qué» y el «de acuerdo a qué»—, haremos ver su inaprehensibilidad recorriendo por turno cada uno de esos casos. Así, en efecto, la argumentación nos resultará a la vez metódica y completa.

Y comenzaremos por el «por quién», pues parece que en cierta forma los demás quedan cuestionados también junto con ése.

V

SOBRE EL «POR QUIÉN»

a

No se sabe qué es el hombre

[22] Pues bien, me parece a mí que «el hombre» —al menos según lo expuesto por los dogmáticos— no sólo es inaprehensible sino además ininteligible.

Así, al Sócrates de Platón[92] le escuchamos admitir expresamente no saber si él es un hombre u otra cosa.

Y cuando pretenden establecer el concepto de hombre, primero se enredan en discusiones y después dicen incluso cosas ininteligibles.

[23] Demócrito, en efecto, dice que «el hombre es lo que todos sabemos». Pero según eso no conocemos al hombre, porque también sabemos de perros y entonces también el perro sería un hombre, y porque no conocemos a algunos hombres, por lo cual no serían hombres. Y aún más, según ese concepto nadie sería un hombre; pues si él dice que el hombre debe ser conocido por todos y a ningún hombre lo conocen todos los hombres, nadie según él sería un hombre.

Y que esto no lo decimos para hacer sofismas, se ve [24] claro a partir de la conclusión de su obra. Dice, en efecto, ese varón, que sólo los átomos y el vacío son reales de verdad; los cuales —dice— no sólo son una realidad en los animales, sino en todos los compuestos. De modo que, según eso, no podremos conocer la realidad específica del hombre, dado que los átomos son comunes a todo y que ninguna otra cosa es real fuera de ellos; en virtud de lo cual, no podremos consecuentemente distinguir al hombre de los demás animales ni seremos capaces de conocerlo de una forma diferenciada.

Y Epicuro dice que el hombre es «la figura animada [25] tal»[93]. Y sin embargo, según eso, ya que el hombre es reconocido por una indicación concreta, el que no quede

señalado directamente no será un hombre. Y si uno señala a una mujer, el varón no será un ser humano. Y si señala a un varón, no será un ser humano la mujer. Y lo mismo concluiremos también a partir de la diversidad de circunstancias que conocemos por el cuarto *tropo* de la suspensión del juicio.

Otros[94] solían decir que «el hombre es un animal [26] racional, mortal, receptivo a la inteligencia y al saber». Desde luego, dado que en el primer *tropo* de la suspensión del juicio se indica que ningún animal es irracional y que, por el contrario, todos son receptivos a la inteligencia y al saber, no sabríamos qué entienden en definitiva con lo [27] dicho por ellos. Además, los accidentes puestos en esa definición: o bien los citan en acto o bien en potencia. Ahora bien, si los citan en acto, no es hombre ni el que no ha conseguido un saber acabado ni el que no es perfecto en su capacidad racional ni el que no cumple eso mismo de estar ya muerto; pues eso es «muerto en acto». Y si los citan en potencia, no sería hombre ni el que posee una Razón perfecta ni el que ha conseguido inteligencia y saber; ¡y eso es aún más absurdo que lo anterior! En consecuencia, también con esta definición se ha demostrado inconsistente la noción de hombre.

[28] Y Platón, cuando declara que «el hombre es un animal sin plumas, bípedo, de uñas planas, receptivo al saber político»[95], ni él mismo espera que eso se exponga como algo seguro. Pues si también el hombre es una cosa de las que según él «están en devenir, pero realmente nunca son», y si según él es imposible manifestarse con seguridad sobre lo que nunca es: entonces Platón tampoco esperaría que parezca que esta definición se expone asegurándola, sino —como él solía— hablando según lo probable.

[29] Pero incluso si concediéramos por condescendencia que es posible entender lo que es el hombre, se encontraría inaprehensible.

En efecto, el hombre está compuesto de alma y cuerpo. Pero seguramente no se aprehende ni el alma ni el cuerpo. Por consiguiente, tampoco el hombre.

[30] Y que el cuerpo no se aprehende es evidente a partir de esto:

Los accidentes de una cosa son distintos de aquello de lo que son accidentes. Así pues, cuando se nos ofrece un color o algo análogo, sólo se nos ofrece lo que es accidental al cuerpo, pero no el propio cuerpo.

Además, sabido es que dicen que el cuerpo está dispuesto en tres dimensiones. Así pues, para aprehender el cuerpo deberíamos aprehender lo largo, lo ancho y lo hondo. ¡Claro que si eso se nos ofreciera, hasta sabríamos reconocer los objetos de oro adulterados con plata![96]. Por consiguiente, tampoco se aprehende el cuerpo.

Y para dejar ya la discusión sobre el cuerpo, una [31] vez más se encuentra inaprehensible al hombre por el hecho de ser inaprehensible el alma. Y que ella es inaprehensible es evidente a partir de esto:

De los que trataron del alma —para saltarnos la mucha e inacabable polémica al respecto— unos dijeron que el alma no existe, como los seguidores de Dicearco de Mesina[97]; otros que existe; otros se abstuvieron.

Ahora bien, si los dogmáticos dicen que esa disputa [32] es indilucidable, concederán

por ello la inaprehensibilidad del alma.

Y si dilucidable, digan con qué la dilucidan. Pues no podrán con los sentidos, porque ellos mismos dicen que el alma es inteligible; mientras que si dicen con la inteligencia, nosotros diremos que al ser la inteligencia lo menos manifiesto del alma —según señalan los que convienen en la existencia del alma, discrepando sin embargo sobre [33] la inteligencia— entonces, si pretenden aprehender el alma y dilucidar su disputa sobre ella mediante la inteligencia, pretenderán dilucidar y asegurar lo menos cuestionado con lo más cuestionado; lo cual es absurdo. Y así, en consecuencia, tampoco mediante la inteligencia se dilucidará la disputa sobre el alma. Por consiguiente, con nada.

Pero si es así, es inaprehensible. De donde tampoco el hombre podría ser aprehendido.

b

No está claro que el hombre sea quien debe juzgar

[34] Pero incluso en el caso de que concedamos que se aprehende lo que es el hombre, nunca sería posible hacer ver que las cosas deben ser enjuiciadas por él.

En efecto, el que dice que las cosas deben ser enjuiciadas por el hombre, o bien lo dice sin demostración o bien con demostración.

Pero con demostración, no. Pues la demostración ha de ser verdadera y contrastada y, por ello, contrastada igualmente por alguien. Ahora bien, puesto que no podemos decir sin discusión por quién podrá ser contrastada la propia demostración —pues estamos investigando el criterio «por quién»— no podremos contrastar la propia demostración. Y por ello, tampoco demostrar el criterio del que trata este estudio.

[35] Y si se dice sin demostración que las cosas han de ser enjuiciadas por el hombre, tal afirmación no será digna de crédito.

De modo que no podremos asegurar que el hombre sea el criterio «por quién».

Y además, ¿por quién se enjuicia que el hombre es el criterio «por quién»?, pues ciertamente no serán creídos si dicen eso sin justificación.

Pero si dicen que por el hombre, se presumirá lo que se está investigando.

Y si dicen que por otro animal, ¿cómo es que ese [36] animal se acepta para la valoración de que el hombre es el criterio? Pues si lo aceptan sin previa justificación, no serán creídos. Y si con una justificación, de nuevo ésta debe ser justificada por algo. Pero si por sí misma, se mantiene el mismo absurdo, pues se enjuiciará lo que se investiga con lo que se investiga. Y si por el hombre, surge el *tropo* del círculo vicioso. Y si por alguna otra cosa aparte de ésas, una vez más demandaremos el criterio «por quién» de ella y así hasta el infinito.

En consecuencia, no podremos decir —tampoco por esto— que las cosas deben ser enjuiciadas por el hombre.

c

Pero sea y créase que las cosas deben [37] ser enjuiciadas por el hombre.

Pues bien, dado que entre los hombres hay mucha disparidad, pónganse antes de acuerdo los dogmáticos en que debe seguirse a tal o cual hombre y sólo después ordénennos estar de acuerdo con él. Pero si *mientras el agua fluya y los altos árboles reverdezcan*[98] —eso es exactamente lo del dicho— van a discutir sobre ello, ¿cómo nos apremian a que precipitadamente demos nuestro asentimiento a alguien?

[38] Pues incluso en el caso de que digan que ha de creerse al sabio les preguntaremos que a qué sabio: ¿acaso al epicúreo?, ¿o al estoico?, ¿o al cirenaico?, ¿o al cínico? No podrán, en efecto, pronunciarse de forma unánime.

[39] Y si alguien espera que desistiendo de la búsqueda del sabio prestemos fe sencillamente al más inteligente de cuantos existen, en primer lugar también habrá discusiones sobre quién es más inteligente que los otros; además, aunque se conceda sin discusión que pueda haberse determinado quién es más inteligente que los que son y han sido, ni aun así ése será digno de fe.

[40] En efecto, dado que la progresión en cuanto a inteligencia —y lo mismo el retroceso— es grande y prácticamente infinita, afirmamos que es posible que surja otro más inteligente que el hombre que decimos ser más inteligente que los que han sido o son. Ahora bien, lo mismo que somos urgidos a prestarle fe al que en este momento se considera que por su inteligencia es más sensato que los que son o han sido, así también habrá que prestar fe mejor que a ése al que después de él será más inteligente que él. Y surgido éste, de nuevo habrá que esperar a que surja otro más inteligente que él; y éste, otro; y así hasta [41] el infinito. Y no está claro si éstos estarán de acuerdo unos con otros o si dirán cosas diferentes.

Por lo cual, aunque se convenga en que alguien es más inteligente que los que han sido y son, dado que no podemos decir con seguridad —pues no es claro— que nadie será en un futuro más listo que él, siempre habrá que esperar el juicio del que en el futuro será más inteligente. Y nunca dar nuestro asentimiento ni siquiera al mejor.

[42] E incluso en el caso de que concedamos por condescendencia que nadie es ni fue ni será más inteligente que ese supuesto genio, ni aun así conviene prestarle fe.

En efecto, dado que las personas inteligentes son muy dadas, cuando en la elaboración de sus trabajos llegan a cosas perjudiciales, a hacer ver que esas cosas son provechosas y verdaderas, entonces: cuando esa persona tan aguda diga algo, no sabremos si acaso lo dice tal como el asunto es realmente o si siendo realmente falso lo *está* presentando como verdadero e induciéndonos a pensar en ello como en algo verdadero, gracias precisamente a ser él más inteligente que todos los hombres y no poder por ello ser puesto en evidencia por nosotros.

Tampoco, pues, a él le daremos nuestro asentimiento como si enjuiciara las cosas con verdad. Porque por un lado nos parece que dice cosas verdaderas, pero por otro nos parece que debido a la exuberancia de su ingenio dice lo que dice porque quiere presentar como verdaderas cosas falsas.

Por todo ello, pues, tampoco hay que conceder fe en el enjuiciamiento de las cosas a ése que parece ser realmente el más agudo de todos.

Y si alguien dice que hay que adherirse al acuerdo [43] de la mayoría, nosotros diremos que eso es ilusorio.

En primer lugar, en efecto, la Verdad es seguramente una cosa poco frecuente y por ello es posible que uno sólo sea más sabio que la mayoría.

Y en segundo lugar, a cualquier criterio se le opondrá más gente de la que con él conviene. En efecto, se opondrán a él los que vean pospuesto cualquier otro criterio diferente de ése que parece ser admitido por algunos. Y ésos son, con mucho, más que los que convienen con él.

Y aparte de eso, los que están de acuerdo: o bien se [44] hallan en distintas disposiciones de ánimo o bien en una misma. Ahora bien, en cuanto a lo citado, de ningún modo en distintas; ¿pues cómo dirían lo mismo de lo mismo? Y si están en una misma, entonces, puesto que una única disposición tiene ese uno sólo que expone una cosa diferente y una única todos esos que están de acuerdo, tampoco se ve ninguna distinción en cuanto a las disposiciones a las que nos referimos en lo del número de gente.

[45] Por consiguiente, no hay que fiarse más de la mayoría que de uno sólo.

Además de que, según recordamos en el cuarto[99] *tropo* del escepticismo, la división de los juicios por la cantidad de gente es también una cosa inaprehensible, pues hay infinitos hombres concretos y no podemos rastrear los juicios de todos ellos y decir qué dice la mayoría de todos los hombres y qué la minoría. Y por ello, efectivamente es absurdo el prejuicio de los que enjuician de acuerdo con la cantidad de gente.

[46] Pero si tampoco nos fiamos del número de gente, no encontraremos a nadie por quien sean enjuiciadas las cosas, ¡no obstante haber admitido por condescendencia tanto!

Por lo cual, a partir de todo eso se encuentra inaprehensible el criterio «por quién se enjuiciarán las cosas».

[47] Y descritos junto con éste también los otros criterios —pues cada uno de ellos es o una parte o un estado de ánimo o una actividad del hombre— tal vez lo siguiente debería ser avanzar en la exposición con un nuevo tema, dado que de éste ya hemos dicho lo suficiente. Sin embargo, para no dar la impresión de evitar la refutación concreta de cada uno de esos criterios, también sobre ellos diremos a mayor abundamiento unas pocas cosas.

Y primero discutiremos sobre el criterio llamado «con qué».

VI

SOBRE EL «CON QUÉ»

Grande, desde luego, y prácticamente infinita ha sido [48] la disputa sobre él entre los dogmáticos.

Nosotros, razonando una vez más de forma metódica, decimos que —puesto que, según ellos, el hombre es el «por quién se enjuician las cosas» y puesto que éste nada tendría con que poder juzgar sino con la sensibilidad y la inteligencia, como ellos mismos reconocen— si mostramos que no puede juzgar ni sólo con la sensibilidad ni sólo con la inteligencia ni con ambas cosas juntas, habremos contradicho de forma concisa todas y cada una de las opiniones particulares. Todas, en efecto, parecen reducirse a esos tres casos.

a

El criterio de los sentidos

Y comencemos por los sentidos. [49]

Pues bien, dado que unos dicen[100] que los sentidos tienen impresiones vacías porque nada de lo que parecen aprehender tiene existencia real; y dado que otros dicen que tiene existencia real todo aquello por lo que se considera que son afectados; y otros, que una parte sí tiene existencia real y otra parte no: de todo ello resulta que no podemos estar de acuerdo con ninguno.

En efecto, esa disputa no la enjuiciaremos con la sensibilidad, pues sobre ella estamos investigando si tiene impresiones vacías o si aprehende de forma verdadera. Y tampoco con ninguna otra cosa, porque por la hipótesis que nos ocupa no hay ningún otro criterio con el que deba juzgarse.

[50] En consecuencia, será indecidible e inaprehensible lo de si la sensibilidad tiene impresiones vacías o si aprehende algo. De lo que se sigue que en el enjuiciamiento de las cosas no debemos atender sólo a la sensibilidad, sobre la que no podemos decir ni siquiera si aprehende algo.

[51] Pero ¡sea, por condescendencia, que los sentidos son capaces de percibir algo! Ni aun así, en efecto, serán hallados menos indignos de crédito en cuanto al enjuiciamiento de los objetos exteriores.

De hecho, los sentidos son afectados contradictoriamente por las cosas del exterior. De una misma miel, por ejemplo, unas veces el gusto recibe una sensación amarga y otras la recibe dulce. Y el mismo color, unas veces le parece [52] a la vista que es sanguinolento y otras blanco. Y ni siquiera el olfato es coherente consigo mismo; al menos, una persona que está con dolor de cabeza dice que el perfume es desagradable, mientras que la que no está así dice que es agradable. Y los poseídos por un dios o los que se hallan en estado de frenesí creen oír que les habla gente a la que nosotros no oímos. Y la misma agua, a los que tienen una inflamación les parece que es molesta por exceso de temperatura y a los demás que está templada.

[53] Así pues, ya se diga que todas las percepciones son verdaderas o que unas verdaderas y otras falsas o incluso que todas falsas, es imposible sentenciarlo porque no tenemos un criterio aceptado con el que enjuiciar aquello a lo que intentamos dar preferencia, ni disponemos de una demostración verdadera y contrastada, al estarse

investigando aquí el criterio de Verdad con el que conviene enjuiciar si una demostración es verdadera.

Por eso, también será un iluso quien pretenda dar [54] crédito en esto a quienes están en condiciones normales y no a los que están en condiciones anómalas.

En efecto, ni será creído si afirma eso sin demostración ni, según lo dicho antes, dispondrá de una demostración verdadera y contrastada.

Incluso si, a pesar de todo, se conviniera en que las [55] percepciones de quienes están en condiciones normales son fidedignas y las de quienes están en condiciones anómalas son cuestionables, incluso así se hallaría imposible el enjuiciamiento de los objetos exteriores mediante sólo los sentidos. Pues en todo caso, incluso la visión normal dice que una misma torre es unas veces circular y otras cuadrangular. Y el gusto dice que los mismos alimentos, para los hartos son desagradables y para los hambrientos apetecibles. Y análogamente, un mismo sonido el oído lo percibe como muy alto de noche y como insignificante de día. Y el olfato considera que unas mismas cosas son malolientes [56] para la mayoría, pero no para los curtidores. Y un mismo tacto recibe una sensación de calor del vestíbulo cuando entramos en la sala de baños y una de frío cuando salimos.

Por lo cual, dado que los sentidos se contradicen incluso estando en condiciones normales y que su contradicción es además irresoluble al no tener nosotros un criterio aceptado con el que puedan ser enjuiciados, es de necesidad que sobrevengan las mismas dudas.

Y aún cabe traer a colación aquí para el establecimiento de esto varias cosas más de las antes indicadas por nosotros acerca de los *tropos* de la suspensión del juicio.

Por lo cual, probablemente no sea verdad que la sensibilidad sola pueda juzgar los objetos exteriores.

b
El criterio de la inteligencia

[57] Así pues, pasemos en nuestra argumentación a la inteligencia.

Pues bien, quienes en el enjuiciamiento de las cosas pretenden hacer caso sólo de la inteligencia, por lo pronto no podrán demostrar que sea aprehensible eso de que existe la inteligencia.

En efecto, ya que Gorgias al decir que nada existe dice también que no existe la inteligencia, mientras que otros declaran que realmente existe, ¿cómo dilucidarán ellos esa divergencia? Pues ni lo harán con la inteligencia, ya que darían por asumido lo que está bajo examen, ni con ninguna otra cosa, pues en virtud de la hipótesis aquí subyacente ellos afirman que no existe nada más con lo que enjuiciar las cosas.

En consecuencia, lo de si existe o no la inteligencia será una cuestión indecidible e inaprehensible; de donde resulta que en el juicio de las cosas no debe seguirse sólo a la inteligencia, al no aprehenderse en absoluto.

[58] Pero dése por aprehendida la inteligencia y dése por admitido el que, por hipótesis, existe. Digo que aun así ella no puede juzgar las cosas.

En efecto, si ni a sí misma se ve ella con claridad, sino que discrepa sobre su esencia y sobre la forma de su origen y sobre el sitio en el que está, ¿cómo podría aprehender con claridad algo de las otras cosas?

[59] Pero ni siquiera aunque se conceda que la inteligencia es capaz de juzgar las cosas encontraremos cómo juzgar de acuerdo con ella.

En efecto, habiendo mucha diferencia en eso de la inteligencia —pues una es la inteligencia de Gorgias, según la cual él afirma que nada existe, y otra la de Heráclito, según la cual él dice que todo existe, y otra la de quienes dicen que unas cosas existen y otras no—, no podremos enjuiciar esa diferencia de inteligencia ni podremos decir que a tal tipo de inteligencia sí conviene hacerle caso y a tal otro no. Pues si dando la razón a una parte de [60] la disputa nos atrevemos a juzgar con alguna de esas inteligencias, daremos por asumido lo que se está investigando. Y si lo hacemos con algo distinto, negaremos que las cosas deban juzgarse sólo con la inteligencia.

Por lo demás, a partir de lo dicho acerca del criterio [61] denominado «por quién», podremos demostrar que tampoco podemos hallar una inteligencia más aguda que las otras; y que aun si halláramos una inteligencia más aguda que las inteligencias que han sido y son, no debe asentirse a ella, pues no es claro si a su vez habrá en un futuro otra más aguda que ella; y que aun si supusiéramos una [62] inteligencia más aguda que la cual nunca surgirá ninguna, aun así no asentiremos al que con ella juzga, pues tememos que al presentarnos una argumentación falsa pueda, al estar dotado de tal agudeza de ingenio, convencernos de que es verdadera.

Así pues, tampoco hay que juzgar las cosas sólo con la inteligencia.

c
El criterio de la inteligencia y los sentidos juntos

Queda estudiar si con ambas facultades. [63] Lo cual a su vez es imposible, pues los sentidos no sólo no guían a la inteligencia hacia la aprehensión sino que más bien la estorban.

Sin duda, por ejemplo, fue por lo de que la miel a unos les parece amarga y a otros dulce por lo que Demócrito dijo que no es ni dulce ni amarga y Heráclito que es ambas cosas. Y el mismo argumento vale para los demás sentidos y cosas sensibles.

De esa forma, siempre que la inteligencia parte de los sentidos se ve forzada a declarar cosas diferentes y contrapuestas. Y eso es impropio de un criterio de aprehensión.

Y además hay que decir esto:

[64] O juzgan las cosas con todos los sentidos y las inteligencias de todos o con algunos.

Pero si uno dice que con todos, pretenderá lo imposible al aparecer tal oposición

entre los sentidos y las inteligencias. Y por otra parte, su argumento se hundirá desde el momento en que es afirmación de la inteligencia de Gorgias que no hay que hacer caso ni de la sensibilidad ni de la inteligencia.

Y si con algunos, ¿cómo se dilucidará, no teniendo un criterio admitido con el que enjuiciar los distintos sentidos e inteligencias, que a tales sentidos e inteligencias sí hay que hacerles caso y a tales otros no?

[65] Y si dijeran que los sentidos e inteligencias los enjuician con los sentidos y la inteligencia para así juzgar con algunos de ellos sí y con otros no, entonces estarían dando por asumido lo que se está investigando, pues estamos investigando lo de si uno puede enjuiciar con ellos.

[66] Después debe decirse también esto:

O bien los sentidos y las inteligencias los enjuician ellos con los sentidos, o bien los sentidos y las inteligencias con la inteligencia, o bien los sentidos con los sentidos y las inteligencias con la inteligencia, o bien los sentidos con la inteligencia y las inteligencias con los sentidos.

Pues bien, si pretenden enjuiciar ambas cosas con sólo los sentidos o con sólo la inteligencia, evidentemente no juzgarán con los sentidos y la inteligencia, sino con una sola de esas cosas; con la que hayan elegido. Y entonces les acompañarán las dificultades antes citadas.

[67] Y si enjuician los sentidos con los sentidos y las inteligencias con la inteligencia, entonces, dado que los sentidos contradicen a los sentidos y las inteligencias a las inteligencias, darán por asumido lo que se está investigando cualquiera que sea el sentido en discordia que elijan para la valoración de los demás sentidos; pues tomarán una parte de la disputa como válida de entrada para el enjuiciamiento de lo que en igualdad con ella se está investigando. Y el mismo razonamiento para las inteligencias. [68]

Y si enjuician las inteligencias con los sentidos y los sentidos con la inteligencia, aparecerá el *tropo* del círculo vicioso, según el cual, para que los sentidos sean enjuiciados deben haberse enjuiciado previamente las inteligencias y para que las inteligencias sean contrastadas deben haberse examinado previamente los sentidos.

Así pues, dado que nuestros instrumentos de juicio no [69] pueden enjuiciarse ni los de la misma especie por los de la misma especie ni ambas especies por una sola especie ni unos por los de la especie contraria, no podremos preferir ni una inteligencia a una inteligencia ni un sentido a un sentido.

Y por ello, no dispondremos de nada con lo que juzgar; pues si no podemos juzgar con todos los sentidos y todas las inteligencias ni sabemos con cuáles hay que juzgar y con cuáles no, entonces no tendremos con qué enjuiciar las cosas.

De forma que, también por esto, el criterio «con qué» sería una cosa inexistente.

VII

SOBRE EL «DE ACUERDO A QUÉ»

Fijémonos, pues, a continuación en el criterio de acuerdo [70] al cual afirman que se juzgan las cosas.

Sin duda, lo primero a decir a propósito de él es esto:

Que lo de la «representación mental» no sólo es una cosa inaprehensible, sino además ininteligible.

Dicen, en efecto, que una representación mental es una marca en la inteligencia. Pues bien, ya que el alma —y por añadidura la inteligencia— es según ellos un soplo o una cosa más tenue que un soplo, entonces nadie podrá concebir en ella una marca; ni en forma de relieve como vemos en los cuños ni en forma de la misteriosamente denominada «alteración»; pues al ser borradas las previas por las alteraciones sucesivas, el alma no mostraría el recuerdo de tantos teoremas como constituyen una ciencia aplicada.

[71] Pero aun si se pudiera entender lo que es una representación mental, aun así sería una cosa inaprehensible. En efecto, puesto que es un estado de la inteligencia y la inteligencia —como ya mostramos— no se aprehende, tampoco aprehenderemos su estado.

[72] En segundo lugar, ni aun concediendo que la representación mental se aprehenda, se pueden juzgar las cosas de acuerdo con ella.

En efecto, la inteligencia —según afirman ellos— no incide por sí misma en las cosas externas ni se las representa por sí misma, sino por medio de los sentidos; pero los sentidos no aprehenden los objetos exteriores; sólo si acaso sus propias sensaciones; así pues, también la representación mental será representación de las sensaciones de los sentidos; lo cual no coincide con el objeto exterior, pues no es lo mismo la miel que el hecho de saberme dulce; ni el ajenjo, que el hecho de amargar; por el contrario, son cosas distintas.

[73] Pero si la sensación en cuestión difiere del objeto exterior, la representación mental no será representación del objeto exterior, sino de otra cosa distinta de él.

Así pues, si la inteligencia juzga de acuerdo a esa representación, juzga erróneamente y no de acuerdo a la Realidad. Por lo cual es absurdo decir que la Realidad exterior se juzga de acuerdo a la representación mental.

Y tampoco es posible argüir eso de que el alma sí [74] aprehende a través de los sentidos los objetos exteriores, debido a que las sensaciones de los sentidos son semejantes a los objetos exteriores.

En efecto, ¿cómo sabrá la inteligencia si las sensaciones de los sentidos son semejantes a las cosas sensibles, cuando ni ella se relaciona con lo exterior ni los sentidos le muestran —como razoné en los *tropos* de la suspensión del juicio— la naturaleza de esas cosas, sino sus propias sensaciones?

Pues lo mismo que uno que no conoce a Sócrates y [75] ve una imagen suya no sabe si esa imagen es semejante a Sócrates, de la misma forma la inteligencia, al contemplar las sensaciones de los sentidos sin observar lo exterior, tampoco sabrá si las sensaciones de los sentidos son semejantes a los objetos exteriores.

En consecuencia, no podrá enjuiciar esas cosas de acuerdo a su representación

mental, ni siquiera en lo del parecido con las sensaciones.

Pero por condescendencia, admitamos incluso —además [76] de que se entiende y se aprehende— que la representación mental es adecuada para que las cosas se juzguen de acuerdo con ella; ¡aunque el razonamiento haya hecho ver más bien todo lo contrario!

Pues bien, o creeremos en cualquier representación mental y enjuiciaremos de acuerdo a ella o sólo en algunas.

Pero si creemos en cualquiera, es claro que también creeremos en la representación mental de Jeníades, de acuerdo a la cual él decía que todas las representaciones mentales son indignas de crédito; y el argumento quedará convertido en que ninguna representación mental es tal que puedan juzgarse las cosas de acuerdo a ella.

[77] Y si sólo en algunas, ¿cómo decidiremos que en tales representaciones conviene creer y en tales otras no creer? Pues si se decide sin una representación mental, concederán que la representación huelga para juzgar, ya que estarán diciendo que algunas cosas pueden juzgarse sin ella; y si con una representación, ¿cómo aceptarán esa representación que cogen para el enjuiciamiento de las demás representaciones?

[78] Ciertamente, les hará falta de nuevo una representación para el enjuiciamiento de la otra representación y otra para el enjuiciamiento de ésa y así hasta el infinito. Pero enjuiciar infinitas cosas es imposible. Por consiguiente, es imposible hallar de qué representaciones hay que servirse como criterio y de cuáles no.

Así pues, ya que, incluso concediendo que hay que juzgar las cosas de acuerdo con las representaciones mentales, el razonamiento naufraga en cualquiera de ambos casos —tanto en el de darles crédito a todas como en el de darles crédito a unas en cuanto criterios y no dárselo a otras—: se deduce que no hay que tomar las representaciones mentales como criterios para el enjuiciamiento de las cosas.

[79] Y contra el criterio de acuerdo al cual se decía que se juzgan las cosas, basta por ahora mencionar eso a modo de resumen.

Es preciso, sin embargo, darse cuenta de que no es nuestro propósito —pues eso sería dogmático— dar a entender que el criterio de Verdad sea inexistente. Sólo que, como los dogmáticos creen que han establecido de forma convincente que existe algún criterio de Verdad, nosotros les hemos contrapuesto otras razones que también parecen convincentes; sin asegurar que sean ni verdaderas ni más probables que las contrarias, sino concluyendo en la suspensión del juicio por la aparente equivalencia de esas razones y las que se dan entre los dogmáticos.

VIII

SOBRE LO VERDADERO Y LA VERDAD

De todos modos, incluso si como hipótesis concedemos [80] que haya algún criterio de Verdad, aparecerá como una cosa inútil y superflua si observamos que —en la medida de lo que se dice entre los dogmáticos— la Verdad es una cosa inexistente y lo verdadero

una sin fundamento. Y lo observamos así:

Se dice que lo verdadero difiere de la Verdad en tres [81] aspectos: en esencia, estructura y potencia.

En esencia, porque lo verdadero es inmaterial, pues es una *apreciación* y el sentido[101] (de una proposición). Y la Verdad es una cosa material, pues es un conocimiento sistemático, revelador de todo lo verdadero, y el conocimiento sistemático es un cierto estado de la mente, lo mismo que un puño es un cierto estado de la mano; y la mente es una cosa material, pues —según ellos— es aire.

[82] En estructura, porque lo verdadero es una cosa aislada; como por ejemplo, «Yo estoy dictando»[102]. Mientras que la Verdad se compone del conocimiento sistemático de muchas cosas verdaderas.

[83] Y en potencia, porque la Verdad se tiene con un conocimiento sistemático y lo verdadero no. Por lo cual dicen que la Verdad sólo se da en el sabio, mientras que lo verdadero puede darse también en el necio al ser posible que el necio diga alguna cosa verdadera.

[84] Eso dicen los dogmáticos.

Nosotros, ateniéndonos una vez más al plan previo de esta obra, de momento argumentaremos sólo contra lo verdadero, pues la Verdad —que se dice ser el conjunto del conocimiento de las cosas verdaderas— queda tratada también junto con eso.

Y a su vez, dado que unos argumentos —aquellos por medio de los cuales hacemos tambalearse el fundamento mismo de lo verdadero— son más generales y otros —aquellos por medio de los cuales mostramos que lo verdadero no existe ni en la expresión ni en su sentido ni en el movimiento de la inteligencia— son particulares: dado esto, consideramos que de momento basta exponer sólo los más generales. En efecto, del mismo modo que socavada la cimentación del muro también se desmorona toda la superestructura, del mismo modo removida la base de lo verdadero quedan también refutadas las sutilezas dogmáticas particulares.

IX

SI HAY ALGO VERDADERO POR NATURALEZA

Pues bien, al haber discusión entre los dogmáticos [85] acerca de lo verdadero, pues unos afirman que hay algo verdadero y otros que no hay nada verdadero, no es posible enjuiciar esa discusión; porque a causa de esa discusión, el que diga que hay algo verdadero no será creído si dice eso sin demostración; y si pretende aportar una demostración, entonces:

Si conviniera en que es falsa sería indigno de crédito.

Y si dijera que la demostración es verdadera caerá en un círculo vicioso. Además, se necesitará una demostración de que ella es verdadera y otra de ésta y así hasta el infinito; pero es imposible demostrar infinitas cosas; por consiguiente, también es imposible saber

si existe algo verdadero.

Y claramente, el «algo» —eso que dicen que es lo más [86] genérico de todo— o es verdadero o falso, o ni verdadero ni falso, o a la vez falso y verdadero.

Ahora bien, si dicen que es falso, estarán de acuerdo en que todo es falso. Pues de la misma forma que por ser el animal un ser animado también son seres animados todos los animales en particular: de la misma forma, si lo más genérico de todo —el «algo»— es falso, también serán falsas todas las cosas en particular y nada será verdadero. De lo que se sigue que nada es falso; pues también será falso eso mismo de que «todo es falso» o de que «algo es falso», que están incluidos en lo de «todo».

Y si el «algo» es verdadero, todo será verdadero. De lo cual se sigue a su vez que nada es verdadero, si realmente también ese algo real —y hablo de lo de «nada es verdadero»— es verdadero.

[87] Y si el «algo» es a la vez falso y verdadero, cada una de las cosas en particular será a la vez falsa y verdadera. De lo que se sigue que nada es verdadero por naturaleza; pues lo que tiene como naturaleza ésa de ser verdadero, de ningún modo podría ser falso.

Y si el «algo» no es ni falso ni verdadero, resulta que todas las cosas en particular —que se dicen no ser ni falsas ni verdaderas— no serán tampoco verdaderas.

Y por ello será, pues, oscuro para nosotros lo de si existe lo verdadero.

[88] Además de eso, o las cosas verdaderas son sólo cosas manifiestas, o sólo cosas no manifiestas, o unas cosas verdaderas son no manifiestas y otras son manifiestas. Pero nada de eso es verdadero, como vamos a probar. Luego nada es verdadero.

Desde luego, si las cosas verdaderas son sólo cosas manifiestas, una de dos: o bien dirán que todas las cosas manifiestas son verdaderas o bien que algunas.

Pero si dicen que todas se les hunde el argumento, pues para algunos es manifiesto que nada es verdadero.

Y si algunas, nadie puede decir sin un criterio que tales cosas son verdaderas y tales otras falsas; y al precisar de un criterio, una de dos: o dice que ese criterio es una cosa manifiesta o que es una no manifiesta. Pero de ningún modo dirá que es una cosa no manifiesta, pues ahora sólo se suponen verdaderas las manifiestas. Y si dice que es [89] una manifiesta, entonces: puesto que se investiga qué cosas manifiestas son verdaderas y cuáles falsas, también esa cosa manifiesta que se toma para el enjuiciamiento de las cosas manifiestas necesitará a su vez de otro criterio manifiesto y éste de otro y así hasta el infinito. Pero es imposible enjuiciar infinitas cosas; en consecuencia, es imposible captar si las cosas verdaderas son todas cosas manifiestas.

Análogamente, tampoco el que dice que sólo las cosas [90] no manifiestas son verdaderas dirá que todas ellas son verdaderas. ¡Pues no va a decir que también es verdad lo de que las estrellas son en número par ni que en realidad son en número impar!

Y si dice que algunas, ¿con qué juzgaremos que tales cosas no manifiestas son verdaderas y tales otras falsas? En efecto, no será con una manifiesta. Y si es con una no manifiesta, entonces: dado que estamos investigando qué cosas no manifiestas son verdaderas y cuáles falsas, esa cosa no manifiesta exigirá otra cosa no manifiesta que la

enjuicie y ésta otra y así hasta el infinito.

Por lo cual, las cosas verdaderas tampoco son sólo cosas no manifiestas.

Queda analizar si unas cosas verdaderas son manifiestas [91] y otras son no manifiestas. Pero también eso es imposible. En efecto, o son verdaderas todas las cosas manifiestas y todas las no manifiestas o (sólo lo son) algunas manifiestas y algunas no manifiestas.

Ahora bien, si lo son todas, una vez más se les hundirá el argumento al concederse que es verdadero también eso de que «nada es verdad». Además, se estará llamando verdadero tanto a lo de que las estrellas son en número par como a lo de que en realidad son en número impar.

[92] Y si sólo algunas cosas manifiestas y algunas no manifiestas son verdaderas, ¿cómo enjuiciaremos que tales cosas manifiestas son verdaderas y tales otras falsas? En efecto, si con una cosa manifiesta, el razonamiento se pierde en una recurrencia *ad infinitum*. Y si con una no manifiesta, entonces, puesto que también lo no manifiesto precisa de valoración, ¿con qué se juzgará, (preguntaremos) una vez más, esa cosa no manifiesta?; pues si con una manifiesta, aparecerá el *tropo* del círculo vicioso, y si con una no manifiesta, el perderse en una recurrencia *ad infinitum*.

[93] Y de forma parecida se ha de razonar con las cosas no manifiestas. En efecto, el que pretende enjuiciarlas con algo no manifiesto cae en una recurrencia *ad infinitum*. Y el que lo hace con una manifiesta, una de dos: o lo hace recurriendo una y otra vez hasta el infinito a una manifiesta o cambiando a lo no manifiesto, incurriendo en un círculo vicioso.

En consecuencia, es falso decir que unas cosas verdaderas son manifiestas y otras no manifiestas.

[94] Pues bien, si no son verdaderas ni las cosas manifiestas solas ni las no manifiestas solas ni tampoco algunas manifiestas y algunas no manifiestas, entonces nada es verdadero.

Pero si nada es verdadero y se supone que el criterio se usa para el enjuiciamiento de lo verdadero, ese criterio es inútil y superfluo. Incluso si por condescendencia aceptamos que posee algún fundamento.

Y si realmente hay que mantener en suspenso el juicio sobre si hay alguna cosa verdadera, lo que se concluye es que se precipitan quienes dicen que «la Dialéctica es la ciencia de lo falso, lo verdadero y lo que no es ni lo uno ni lo otro»[103].

Y una vez que el criterio de Verdad se ha demostrado [95] incierto, tampoco por añadidura será posible pronunciarse tajantemente sobre las cosas que, en la medida de lo que se dice entre los dogmáticos, parecen ser manifiestas. Ni tampoco sobre las no manifiestas; pues —dado que los dogmáticos consideran que éstas las aprehenden a partir de las manifiestas— si sobre las llamadas manifiestas nos es preciso mantener en suspenso el juicio, ¿cómo nos atreveríamos a pronunciarnos sobre las no manifiestas?

Pero a mayor abundamiento nos enfrentaremos además [96] con las cosas no manifiestas de una forma específica. Y como parece que esas cosas se aprehenden y confirman por medio de un signo o por medio de una demostración, haremos ver

brevemente que también sobre el signo y sobre la demostración conviene mantener en suspenso el juicio.

Y comenzaremos por el signo, pues la demostración parece ser —por su género— un signo.

X

SOBRE EL SIGNO

Pues bien, según los dogmáticos, unas cosas son manifiestas [97] y otras no manifiestas; y de las no manifiestas, unas son «irremisiblemente no manifiestas», otras «ocasionalmente no manifiestas» y otras «naturalmente no manifiestas».

Y dicen que son manifiestas las cosas que nos vienen al conocimiento por sí mismas, como es por ejemplo lo de «es de día».

E irremisiblemente no manifiestas las que no están hechas para ofrecerse a nuestra comprensión, como eso de si las estrellas son en número par.

[98] Y ocasionalmente no manifiestas las que, pese a tener una naturaleza manifiesta, ocasionalmente no resultan manifiestas por ciertas circunstancias externas; como lo es ahora para mí la ciudad de los atenienses.

Y naturalmente no manifiestas las que no tienen como naturaleza caer bajo nuestra percepción directa; como los poros, perceptibles sólo con la inteligencia. Éstos, en efecto, no se hacen manifiestos por sí mismos; y si de hecho se perciben, se admitirá que se perciben a partir de otras cosas, como por ejemplo el sudor u otra cosa análoga.

[99] Ellos, desde luego, afirman que las cosas manifiestas no precisan de ningún signo, pues se captan por sí mismas. Y tampoco las irremisiblemente no manifiestas, en cuanto que son cosas que por principio no se captan nunca. Mientras que las ocasionalmente no manifiestas y las naturalmente no manifiestas sí se captan a través de signos; no, desde luego, por los mismos, sino las ocasionalmente no manifiestas a través de los evocativos y las naturalmente no manifiestas a través de los indicativos.

[100] Así pues, unos signos son —según ellos— evocativos y otros indicativos.

Y llaman signo evocativo al que, por haber sido observado con claridad junto con lo significado, nos lleva —al ofrecérsenos cuando eso no está presente —al recuerdo de lo que con él fue observado y ahora no se nos ofrece explícitamente. Como ocurre con el caso del humo y el fuego.

[101] Signo indicativo —como ellos dicen— es el que, pese a no haber sido observado explícitamente junto con lo significado, sin embargo, por su peculiar naturaleza y constitución denota aquello de lo que él es signo. Tal y como son signos del alma los movimientos corporales. De ahí que este tipo de signo lo definan así: «Signo indicativo es toda *apreciación* que, en una implicación válida, forma el antecedente y es reveladora del consecuente».

Pues bien, siendo doble —como acabamos de decir— [102] la división de los

signos, nosotros no argumentaremos contra cualquier signo; sino sólo contra el indicativo tal y como aparece definido por los dogmáticos. El evocativo, en efecto, está avalado por la vida, puesto que al ver alguien humo se acuerda del fuego y al contemplar una cicatriz dice haber habido una herida.

Así, no sólo no nos enfrentamos a la vida, sino que incluso luchamos a su favor al asentir sin dogmatismos a lo que por ella está avalado y oponernos a lo inventado por su cuenta y riesgo por los dogmáticos.

Sin duda era conveniente, en efecto, dejar dicho esto [103] para clarificación de lo que estamos investigando.

Pasemos acto seguido a su refutación; sin pretender en absoluto demostrar que el signo indicativo es una cosa inexistente, sino haciendo ver la aparente equivalencia de los argumentos que se aducen a favor de su existencia y de su no existencia.

XI

SI EXISTE ALGÚN SIGNO INDICATIVO

a
Definiciones relativas al tema

Pues bien, el signo —en la medida de [104] lo que sobre él se dice entre los dogmáticos— es una cosa ininteligible.

De entrada, por ejemplo, al querer establecer el concepto de signo, aquellos que con más detalle parecen haberse detenido en ello —los estoicos— dicen que: «Signo es toda *apreciación* que, en una implicación válida, forma el antecedente y es reveladora del consecuente».

Y dicen que «la *apreciación* es el sentido (de una proposición), completo y expresable por sí mismo».

Y que una implicación válida es la que no concluye en una cosa falsa, partiendo de una verdadera.

[105] La implicación, en efecto, o parte de una cosa verdadera y concluye en una verdadera; por ejemplo, «Si es de día, hay luz». O parte de una falsa y concluye en una falsa; por ejemplo, «Si la Tierra vuela, la Tierra es alada». O parte de una verdadera y concluye en una falsa; por ejemplo, «Si la Tierra existe, la Tierra vuela». O parte de una falsa y concluye en una verdadera; por ejemplo, «Si la Tierra vuela, la Tierra existe».

De ellas, sólo la que parte de una cosa verdadera y concluye en una falsa dicen que es no válida; y las demás, válidas.

[106] Y llaman antecedente a lo que, en una implicación que parte de una cosa verdadera y concluye en una verdadera, la encabeza.

Y es reveladora del consecuente porque, por ejemplo en la implicación «Si ella tiene leche, ha parido», lo de «ella tiene leche» parece que es lo que revela que ella ha parido.

b

Dudas sobre la realidad de esas cosas

[107] Eso dicen ellos.

Y nosotros decimos que en primer lugar no está claro si existe algún sentido (en una proposición).

En efecto, puesto que entre los dogmáticos los epicúreos dicen[104] que no existe ningún sentido y los estoicos que existe, entonces: cuando los estoicos dicen que existe algún sentido, o bien se valen de su afirmación escueta o además de una demostración.

Pero si se valen sólo de su afirmación, los epicúreos les opondrán la afirmación que dice que no existe ningún sentido.

Y si adoptan una demostración, al componerse ésta de sentidos —puesto que la demostración está hecha de *apreciaciones* o sentidos— no podrá tomarse como aval de que existe el sentido (en una proposición); pues ¿cómo va a conceder que existe un conjunto de sentidos el que no admite que exista el sentido? Evidentemente, pretenderá que [108] se justifique lo investigado con lo investigado quien intente establecer que existe algún sentido a partir de la existencia de un conjunto de sentidos.

Ahora bien, si no es posible establecer ni sin más ni con una demostración que existe algún sentido (en las proposiciones), no estará claro si existe algún sentido.

Y análogamente, tampoco lo estará el que exista la *apreciación*, pues la *apreciación* es el sentido (de una proposición).

Pero ni siquiera concediendo como hipótesis que existe [109] el sentido aparece la *apreciación* como algo real, al estar constituida por sentidos que no coexisten los unos con los otros. Así por ejemplo, en lo de «Si es de día, hay luz», cuando digo lo de «es de día» no existe lo de «hay luz» y cuando digo lo de «hay luz» ya no existe lo de «es de día».

Ahora bien, si es imposible que exista lo que se compone de varias cosas, cuando las propias partes no coexisten entre sí, y si las partes de que se compone la *apreciación* no coexisten entre sí: entonces no existe la *apreciación*.

Pero incluso en el caso de que pasáramos por alto [110] eso, la implicación válida aparecería como algo inaprehensible.

En efecto, Filón dice que una implicación válida es «la que no concluye en una cosa falsa, partiendo de una verdadera». Por ejemplo —dado que es de día y que estoy dictando— la de «Si es de día, yo estoy dictando».

Pero Diodoro dice «la que ni podría ni puede concluir en una cosa falsa, partiendo de una verdadera». Según lo cual, la implicación antes citada parece ser falsa; pues —dado que es de día— si yo me callara[105], esa implicación concluiría en una cosa falsa partiendo de una verdadera. [111] En cambio, sería verdadera ésta: «Si los elementos de los seres no son indivisibles, los elementos de los seres son indivisibles». En efecto, aunque parte de una cosa falsa —«los elementos de los seres no son indivisibles»— termina en todo caso en una, según él, verdadera: «los elementos de los seres son indivisibles».

Y los que introducen la coherencia, dicen que una implicación es válida cuando «la negación de lo que en ella está como consecuente, se contrapone también a lo que en ella está como antecedente». Y según éstos, las implicaciones citadas no son válidas[106], mientras que es verdadera ésta: «Si es de día, es de día».

[112] Y los que juzgan por el sentido implícito, dicen que es verdadera una implicación cuyo consecuente esté incluido implícitamente en el antecedente. Según ellos, será falsa la de «Si es de día, es de día»; e igualmente cualquier implicación que duplique una *apreciación;* pues es imposible que algo esté ello mismo implícito en sí mismo[107].

Pues bien, seguramente ese desacuerdo parecerá imposible [113] de ser resuelto; pues si damos preferencia a una de las citadas posturas, no seremos dignos de crédito ni sin demostración ni con demostración.

Pues además, parece que la demostración es válida cuando su conclusión se sigue de la intersección[108] de sus premisas, como el consecuente del antecedente; por ejemplo, así: la demostración «Si es de día, hay luz; pero efectivamente es de día; luego hay luz» equivale a la implicación «Si siempre-que-es-de-día-hay-luz—y—es-de-día, entonces hay luz». Pero, puesto que se está investigando sobre cómo [114] enjuiciamos la dependencia del consecuente respecto del antecedente, aparece el *tropo* del círculo vicioso; pues para que el juicio sobre la implicación tenga demostración es preciso que la conclusión sea consecuencia de las premisas de la demostración, como hemos dicho; y a su vez, para que eso se admita debe haberse enjuiciado ya la implicación y la dependencia. Lo cual es absurdo.

Por lo tanto, lo de la implicación válida es inaprehensible. [115]

Pero también es dudoso lo del antecedente.

En efecto, el antecedente es —según dicen— lo que encabeza una implicación que parte de una cosa verdadera [116] y concluye en una verdadera. Pero si es el signo revelador del consecuente, una de dos: o el consecuente es manifiesto o no manifiesto.

Ahora bien, si es manifiesto no precisará ya del revelador, sino que será captado junto con él y no será «su significado»; por lo cual, tampoco aquél será signo de éste.

Y si es no manifiesto, entonces, puesto que sobre las cosas no manifiestas se ha discutido sin posible acuerdo cuáles de ellas son verdaderas y cuáles falsas y en general si hay alguna de ellas verdadera, no estará claro si la implicación concluye en algo verdadero. De lo que se sigue que tampoco estará claro si lo que la encabeza es un antecedente.

[117] Pero incluso en el caso de que dejemos de lado eso, no puede ser revelador del consecuente; al menos, si es que lo significado se da en relación con el signo y por ello se capta a la vez que él.

En efecto, las cosas correlativas se captan conjuntamente la una con la otra. Y así como «la derecha», en cuanto «derecha de la izquierda», no puede captarse antes que «la izquierda» ni viceversa y análogamente en las demás cosas correlativas: así tampoco será posible que el signo, en cuanto correlativo de lo significado, se aprehenda antes que lo significado.

[118] Pero si el signo no se capta antes que lo significado, tampoco puede ser

realmente el revelador de eso que se capta a la vez que él y no después que él.

Así pues, el signo es una cosa ininteligible, incluso según lo que se dice entre la mayoría de los que no opinan así.

Dicen, en efecto, que es correlativo y revelador de lo significado, con respecto a lo cual es signo. De ahí que si [119] realmente es correlativo —y correlativo de lo significado— deba captarse forzosamente junto con lo significado; de la misma forma que «la izquierda» se capta junto con «la derecha» y lo de «arriba» junto con lo de «abajo» y lo mismo las demás cosas correlativas. Ahora bien, si es revelador de lo significado, debe ser captado forzosamente antes que ello para que conocido previamente nos lleve al concepto de la cosa que se conoce a partir de él. Pero [120] es imposible entender una cosa que no puede conocerse antes que aquello previamente a lo cual tiene necesidad de ser captada. Por consiguiente, es imposible entender una cosa si es correlativa y reveladora de aquello en relación a lo cual se entiende.

Pero afirman que el signo es correlativo y revelador de lo significado; por consiguiente, es imposible entender lo de signo.

c

Argumentaciones genéricas contra el signo

Además de esas cosas, también debe [121] decirse esto:

Entre nuestros predecesores hubo desacuerdo, diciendo unos que existe algún signo indicativo y afirmando otros que no existe ningún signo indicativo.

Así pues, el que dice que existe algún signo indicativo, o habla porque sí y sin demostración valiéndose de una afirmación pelada[109] o lo hace con demostración.

Pero si se vale sólo de la afirmación, será indigno de crédito.

Y si pretendiera hacer una demostración, daría por asumido lo que se investiga.

[122] En efecto, puesto que la demostración es —por su género— un signo, entonces: al dudarse de si existe o no existe algún signo, habrá también duda de si existe o no la demostración; lo mismo que al plantearse —por un suponer— si existe algún animal se plantea también lo de si existe algún hombre, pues el hombre es un animal. Pero es absurdo demostrar lo que se cuestiona por medio de lo que igualmente está en cuestión o por medio de sí mismo; por consiguiente, tampoco podrá nadie asegurar con demostración que el signo existe.

[123] Y si uno no está capacitado ni sin más ni con demostración para pronunciarse con certeza sobre el signo, resulta imposible establecer una afirmación aprehensiva sobre él.

Pero si el signo no se aprehende con precisión, tampoco se dirá que es significativo de algo ¡cuando ni él mismo está libre de discusión! Y por ello, ni siquiera será signo. De ahí que, también según este razonamiento, el signo será una cosa inexistente e ininteligible.

[124] No obstante, aún debe decirse esto otro.

O los signos son sólo cosas manifiestas, o sólo cosas no manifiestas, o unos signos son cosas manifiestas y otros cosas no manifiestas. Pero nada de eso es válido. Por consiguiente, no existe el signo,.

Pues bien, que no todos los signos son cosas no manifiestas se hace patente a partir de esto: como dicen los dogmáticos, lo no manifiesto no se manifiesta por sí mismo, sino que se ofrece a través de alguna otra cosa; así pues, también el signo, si fuera una cosa no manifiesta necesitaría de algún otro signo, que también sería una cosa no manifiesta, puesto que según la hipótesis elegida ningún signo es una cosa manifiesta y necesitaría de otro y así hasta el infinito; pero es imposible abarcar infinitos signos; luego es imposible aprehender el signo en el caso de ser algo no manifiesto.

Y por ello, también será una cosa inexistente, al no poder significar nada ni ser un signo por eso mismo de que no se aprehende.

Y si todos los signos son cosas manifiestas, entonces: [125] Dado que el signo es también una cosa correlativa, y correlativa de lo significado, y dado que las cosas correlativas se aprehenden conjuntamente la una con la otra: las que se dicen ser las cosas significadas serán cosas manifiestas ya que se aprehenden junto con cosas manifiestas. En efecto, del mismo modo que por ofrecerse conjuntamente la derecha y la izquierda no se dice con preferencia que la derecha se hace patente gracias a la izquierda ni la izquierda gracias a la derecha: del mismo modo, al aprehenderse conjuntamente el signo y lo significado no debe tampoco decirse con preferencia que se manifiesta el signo o que se manifiesta lo significado.

Pero si lo significado es una cosa manifiesta, ni siquiera [126] será lo significado al no estar necesitado de su significante ni de lo revelador. Entonces, lo mismo que no existe la izquierda suprimida la derecha, de la misma forma tampoco puede haber signo suprimido lo significado. De forma que, si efectivamente dice alguien que todos los signos son cosas manifiestas, el signo aparecerá como algo inexistente.

Queda estudiar si unos signos son cosas manifiestas [127] y otros son cosas no manifiestas.

Pero también en este caso se mantienen las dificultades.

En efecto, según hemos dicho, las cosas que se digan ser significados de signos manifiestos serán manifiestas; y al no estar necesitadas de significante, tampoco serán en un sentido pleno cosas significadas; por lo que tampoco aquéllos serán ni signos ni significantes.

[128] Y en cuanto a los signos no manifiestos, que precisan de cosas que los revelen a ellos mismos:

Si se dice que están significados por cosas no manifiestas, resultarán inaprehensibles por caer el razonamiento en una recurrencia *ad infinitum,* y por ello resultarán inexistentes, como hemos dicho.

Y si están significados por cosas manifiestas, también ellos, al aprehenderse conjuntamente con las cosas manifiestas signos de ellos, serán cosas manifiestas y por lo tanto también inexistentes, pues es imposible que haya una cosa que sea a la vez no manifiesta por naturaleza y manifiesta, y los signos sobre los que versa el argumento,

habiéndose supuesto no manifiestos, con el giro dado al razonamiento aparecieron como manifiestos.

[129] Así pues, si ni todos los signos son cosas manifiestas ni todos cosas no manifiestas, ni unos signos son cosas manifiestas y otros son cosas no manifiestas, y si fuera de eso no hay nada, como ellos mismos afirman, entonces los llamados signos son cosas inexistentes.

d

Argumentos de que existe el signo

[130] Bastará, desde luego, con que se citen de momento estas pocas cosas, entre otras muchas, como muestra de que no existe el signo indicativo.

Y a continuación, con el fin de resaltar la idéntica validez de los razonamientos contrarios, expondremos también unas muestras de que sí existe algún signo.

Pues bien, o las expresiones que se aducen en contra del signo significan algo o no significan nada. Y si son carentes de significado, ¿cómo harían tambalearse la existencia del signo? Mientras que si significan algo, ¡existe un signo!

Aún más, las argumentaciones contrarias al signo son [131] o demostrativas o no demostrativas. Pero si no son demostrativas, no demuestran que el signo no existe. Y si son demostrativas, entonces: dado que la demostración, al ser reveladora de la conclusión es —por su género— un signo, existirá un signo.

De ahí que también se considere un razonamiento de este tipo: si existe algún signo, existe signo. Y si no existe signo, existe signo; pues el que no exista signo se hace ver con una demostración que ciertamente es un signo. Pero o existe signo o no existe signo. Luego existe signo.

Claro que a ese razonamiento se opone un razonamiento [132] de este tipo: si no existe ningún signo, no existe signo. Y si existe algún signo —lo que los dogmáticos dicen ser un signo— no existe signo; pues el signo sobre el que trata el razonamiento, que según su definición se dice que es correlativo y revelador de lo significado, aparece, según establecimos, como inexistente. Pero o existe signo [133] o no existe signo. Luego no existe signo.

Y en cuanto a (nuestras) expresiones referentes al signo, decidan los propios dogmáticos si significan algo o si no significan nada. Pues si no significan nada, no resulta creíble que exista el signo. Y si significan algo, lo significado —y ello era lo de que no existe el signo— será consecuencia de ellas; de lo que se sigue, como hicimos notar, que no existe el signo; ¡con un giro total del razonamiento!

Pero por lo demás, al aducirse de esa forma argumentos plausibles tanto a favor de que existe el signo como de que no existe, no deberá decirse con preferencia ni que el signo exista ni que no exista.

XII

[134] A la vista de eso, está claro desde luego que tampoco la demostración es un asunto incuestionable. Pues, si sobre el signo mantenemos el juicio en suspenso, también la demostración es un tipo de signo; y será forzoso mantener el juicio en suspenso también sobre la demostración.

Y en efecto, encontraremos que los argumentos propuestos en el caso del signo sirven también para ser aplicados contra la demostración, puesto que también ella parece ser correlativa y reveladora de la conclusión; de lo que se derivaba casi todo lo dicho por nosotros en contra del signo.

[135] Sin embargo, si hay que tratar también de forma específica de la demostración, expondré concisamente nuestra argumentación acerca de ella, después de intentar con brevedad dejar en claro previamente qué dicen que es la demostración.

Pues bien, según dicen, «la demostración es un razonamiento que, mediante unas premisas admitidas, revela por encadenamiento[110] (de unas proposiciones con otras) una inferencia no evidente».

Y lo que dicen resultará más claro con esto:

Un razonamiento es un sistema de premisas con una inferencia.

Y dicen que sus premisas son las *apreciaciones* que se [136] toman por convenio para el establecimiento de la inferencia.

Y que la inferencia o conclusión es la *apreciación* que se establece a partir de las premisas.

Por ejemplo, en el razonamiento «Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz», la conclusión es «luego hay luz» y lo restante son las premisas.

Y de los razonamientos, unos están bien encadenados [137] y otros mal encadenados.

Están bien encadenados, cuando es correcta la implicación que parte de la intersección de las premisas del razonamiento y termina en la conclusión del mismo.

Está bien encadenado, por ejemplo, el razonamiento citado; pues lo de «hay luz» se sigue de la intersección de sus premisas —«es-de-día—y—hay-luz-si-es-de-día»— en esta implicación: «Si es-de-día—y—hay-luz-si-es-de-día, hay luz».

Y están mal encadenados los que no son así.

Y de los bien encadenados, unos son verdaderos y otros [138] no verdaderos.

Verdaderos, cuando no sólo es correcta —como hemos dicho— la implicación construida a partir de lo que se infiere y de la intersección de las premisas, sino que además sean realmente verdaderas la conclusión y la *apreciación* dada por la intersección de sus premisas, que constituye el antecedente de la implicación. Y una *apreciación* dada por una intersección es verdadera cuando tiene verdaderas todas las *apreciaciones* de que se compone; como la de «es-de-día—y—hay-luz-si-es-de-día».

Y no verdaderos, los que no son así. En efecto, un [139] razonamiento del tipo «Si es de noche, hay oscuridad; pero ahora es de noche; luego hay oscuridad» sí está bien encadenado, puesto que es correcta la implicación «Si es-de-noche—y—hay-oscuridad-

si-es-de-noche, hay oscuridad». Sin embargo, no es verdadero; pues la *apreciación* dada por la intersección que hace de antecedente —lo de «es-de-noche—y—hay-oscuridad-si-es-de-noche»— es una falsedad, al tener en sí la falsedad «es-de-noche»; es en efecto una falsedad toda apreciación dada por una intersección que contenga en sí alguna falsedad.

De ahí que digan también que verdadero es un razonamiento que encadena bien una conclusión verdadera a partir de unas premisas verdaderas.

[140] Y a su vez, de los razonamientos verdaderos, unos son demostrativos y otros no demostrativos.

Y son demostrativos los que conducen por medio de cosas evidentes a algo no evidente. Y no son demostrativos los que no son así.

Por ejemplo, el razonamiento del tipo «Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz» no es demostrativo; pues el que haya luz —que es su conclusión— es una cosa evidente. Sin embargo, el del tipo «Si a través de la piel fluyen gotas de sudor, hay en ella poros imperceptibles; pero a través de la piel fluyen gotas de sudor; luego hay poros imperceptibles» sí es demostrativo al tener una conclusión —ló de «luego hay poros imperceptibles»— no evidente.

[141] Y de los razonamientos que conducen a algo no evidente, unos nos llevan por las premisas a la conclusión, únicamente en el sentido de encaminarnos; otros, en ese sentido y además en el de revelarla.

Por ejemplo, lo hacen sólo en el sentido de encaminarnos a ella los que se considera que dependen de la fe o la memoria; como en el siguiente razonamiento: «Si alguno de los dioses te dice que fulano será rico, fulano será rico; pero el dios —señalo, por ejemplo, a Zeus— te dice que fulano será rico; luego fulano será rico». Aquí, en efecto, asentimos a la conclusión no tanto por la necesidad de las premisas como por dar fe al anuncio del dios.

Pero otros nos conducen a la conclusión no sólo en [142] el sentido de encaminarnos a ella, sino también en el de revelarla; como en el siguiente: «Si a través de la piel fluyen gotas de sudor, en ella hay poros imperceptibles; pero lo primero; luego lo segundo». En efecto, el que fluyan las gotas de sudor es revelador de que existen los poros, al estar admitido de antemano que una cosa líquida no puede pasar a través de un cuerpo compacto.

Así pues, la demostración debe ser un razonamiento [143] bien encadenado, verdadero y que tenga una conclusión no evidente que quede revelada por la fuerza de las premisas. Y por eso se dice que «la demostración es un razonamiento que, mediante unas premisas admitidas, revela por encadenamiento (de unas proposiciones con otras) una inferencia no evidente».

En esos términos, pues, suelen exponer el concepto de demostración.

XIII

SI EXISTE LA DEMOSTRACIÓN

Pero a partir de eso mismo que dicen es posible darse [144] cuenta de que la demostración es inexistente, refutando cada uno de los detalles de esa definición.

De hecho, por ejemplo, el razonamiento se compone de *apreciaciones*. Pero los compuestos no pueden existir si las cosas de que están hechos no coexisten unas con otras; como es evidente en el caso de una cama y de cosas similares. Y las partes del razonamiento no coexisten unas con otras, pues cuando decimos la primera premisa todavía no existen ni la otra premisa ni la conclusión, y cuando afirmamos la segunda ya no existe la primera y aún no existe la conclusión, y cuando enunciamos la conclusión ya no subsisten sus premisas.

En consecuencia, las partes del razonamiento no coexisten unas con otras. De ahí que se piense que el razonamiento ni siquiera existe.

a

Sobre la noción de «razonamiento bien encadenado»

[145] Y aparte de eso, es incomprensible lo del razonamiento bien encadenado.

En efecto, si éste se distingue por la interdependencia de las distintas partes de la implicación y si por lo que hace a la implicación esa interdependencia está sujeta a una discusión irresoluble y es además incomprensible, como vimos en el tema del signo: entonces, también será incomprensible lo del razonamiento bien encadenado.

[146] Los propios dogmáticos afirman que el razonamiento resulta mal encadenado o por incoherencia o por omisión o por haberse planteado según uno de los esquemas incorrectos o por redundancia.

Por incoherencia, por ejemplo, cuando las premisas no tengan dependencia ni entre sí ni con la conclusión; como uno de este estilo: «Si es de día, hay luz; pero en la plaza se vende trigo; luego Dión pasea».

[147] Y por redundancia, cuando alguna premisa aparece como sobrante para el buen encadenamiento del razonamiento; por ejemplo, «Si es de día, hay luz; pero es de día y Dión pasea; luego hay luz».

Y por haberse planteado en uno de los esquemas incorrectos, cuando el esquema del razonamiento no está bien encadenado. Por ejemplo -—mientras que, según dicen ellos, sí son lógicamente correctos éstos: «Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz»; «Si es de día, hay luz; pero no hay luz; luego no es de día»— está mal encadenado este razonamiento: «Si es de día, hay luz; pero hay luz; luego es de día».

En efecto, puesto que la implicación indica que, al [148] darse su antecedente, se da también el consecuente, entonces:

Una vez admitido el antecedente también se infiere de modo natural el consecuente. Y negado el consecuente también se niega el antecedente, pues si se diera el antecedente también se daría el consecuente.

Pero aceptado de antemano el consecuente, no necesariamente se pone siempre el antecedente; pues la implicación no aseguraba que el antecedente siguiera al consecuente,

sino sólo que el consecuente seguía al antecedente.

Por eso, pues, se dice que es lógicamente correcto el [149] razonamiento que concluye en el consecuente a partir de la implicación y del antecedente y el que conduce a lo contrario del antecedente a partir de la implicación y de lo contrario del consecuente.

Pero está mal encadenado el que, como el citado, conduce al antecedente a partir de la implicación y del consecuente; por aquello de que aun siendo verdaderas sus premisas conduce a una falsedad siempre que uno hable de noche a la luz de una lámpara; pues entonces es verdadera la implicación «si es de día, hay luz» y también la premisa menor «pero hay luz»; sin embargo, es falsa la conclusión «luego es de día».

Y es incorrecto por omisión un razonamiento en el [150] que se omite algo de lo requerido para el buen encadenamiento de la conclusión. Por ejemplo —mientras que, a su parecer, es correcto este razonamiento: «La riqueza es o buena o mala o indiferente; pero no es ni mala ni indiferente; luego es buena»— es engañoso por omisión este razonamiento: «La riqueza es o buena o mala; pero no es mala; luego es buena».

[151] Así pues, si hiciera ver que de acuerdo con ellos no puede apreciarse ninguna diferencia entre razonamientos bien encadenados y mal encadenados, habré hecho ver que lo del razonamiento bien encadenado es incomprensible. De forma que las sutilezas aportadas por ellos con la Dialéctica serían superfluas.

Y lo hago ver así.

[152] Se decía que el razonamiento mal encadenado por incoherencia se caracteriza porque sus premisas no tienen dependencia ni entre sí ni con la conclusión.

Pues bien, dado que el conocimiento de esa dependencia debe estar precedido por el juicio sobre la implicación y que, como antes argumentamos, la implicación es inenjuiciable: entonces, también lo será el razonamiento mal encadenado por incoherencia.

[153] En efecto, el que dice que cierto razonamiento está mal encadenado por incoherencia, una de dos:

Si sólo aduce su afirmación, tendrá para contradecirle la afirmación contraria a la citada.

Y si la demuestra con un razonamiento, oirá que con vistas a después demostrar que son incoherentes las premisas del razonamiento que se dice ser incoherente, es preciso que previamente ese razonamiento esté bien encadenado. Y no sabremos si es demostrativo, al no disponer para la implicación de un juicio indiscutido con el que discernir si la conclusión es consecuencia de la intersección de las premisas del razonamiento.

Y según eso, pues, no podremos distinguir entre razonamientos bien encadenados y el que se dice ser incorrecto por incoherencia.

Y lo mismo argumentaremos contra el que dice que [154] determinado razonamiento es incorrecto por haberse planteado dentro de un esquema engañoso.

En efecto, el que establece que cierto esquema es incorrecto, no dispondrá de ningún razonamiento admitido mediante el cual pueda concluir en eso que afirma.

Y con eso, implícitamente habremos contradicho también [155] a los que pretenden

hacer ver que existen razonamientos mal encadenados por omisión.

En efecto, si es indiscernible el razonamiento perfecto y completo, tampoco estará claro el que omite algo.

Y aún más, quien por medio de un razonamiento pretende hacer ver que determinado razonamiento está falto de algo no podrá decir contrastada y rectamente que está falto de algo, porque no dispone para la implicación de un criterio aceptado con el que poder enjuiciar la dependencia entre las distintas partes del razonamiento por él aludido.

Pero también el que se dice ser incorrecto por redundancia [156] es indiscernible de los demostrativos.

En cuanto a redundancia[111], en efecto, incluso los celebrados *indemostrables* de los estoicos aparecerán como mal encadenados; suprimidos los cuales, se viene abajo toda la Dialéctica, pues ellos son los que se dice que no necesitan demostración para su consistencia y que son en realidad los demostrativos de si los demás razonamientos se encadenan bien.

Y resultará claro que son redundantes, una vez que expongamos esos *indemostrables* y justifiquemos entonces lo que decimos.

[157] Sueñan con muchos *indemostrables;* pero básicamente exponen estos cinco, a los que parecen reducirse todos los demás:

El primero, el que a partir de la implicación y del antecedente, concluye en el consecuente. Por ejemplo, «Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz».

El segundo, el que a partir de la implicación y de lo opuesto al consecuente, concluye en lo opuesto al antecedente. Por ejemplo, «Si es de día, hay luz; pero no hay luz; luego no es de día».

[158] El tercero, el que a partir de la negación de la intersección y a partir de una de las *apreciaciones* de la intersección, concluye en lo opuesto a la otra. Por ejemplo, «No es verdad que sea de día y sea de noche; pero es de día; luego no es de noche».

El cuarto, el que a partir de la disyunción y de una de las *(apreciaciones)* en disyuntiva, concluye en lo opuesto a la otra. Por ejemplo, «o es de día o es de noche; pero es de día; luego no es de noche».

El quinto, el que a partir de la disyunción y de lo opuesto a una de las *(apreciaciones)* en disyuntiva, concluye en la otra. Por ejemplo, «o es de día o es de noche; pero no es de noche; luego es de día».

[159] Esos son, pues, los celebrados *indemostrables.* Y a mí me parece que todos ellos están mal encadenados por redundancia.

De hecho, por lo pronto, para comenzar por el primero: o se está de acuerdo en que en la implicación «si es de día, hay luz» lo de «hay luz» es consecuencia de su antecedente «es de día» o no está claro.

Pero si no está claro, no concederemos la implicación como algo incuestionable.

Y si está claro que al darse lo de «es de día» se da también lo de «hay luz», entonces al decir nosotros que es de día se concluye que también hay luz. Con lo que basta el razonamiento del estilo «Es de día; luego hay luz». Y sobra la implicación «si es

de día, hay luz».

Y análogamente procederemos también en el segundo [160] *indemostrable;* pues el antecedente o puede darse sin que se dé el consecuente o no puede.

Pero si puede, no será correcta la implicación.

Y si no puede, entonces a la vez que se pone lo de «no se da el consecuente» también se pone lo de «no se da el antecedente». Y de nuevo sobra la implicación, produciéndose una formulación de este estilo: «No hay luz; luego no es de día».

Y el mismo razonamiento también en el tercer *indemostrable*. [161]

En efecto, o está claro que las *apreciaciones* de la intersección no pueden coexistir una con otra o no está claro.

Pero si no está claro, no concederemos la negación de la intersección.

Y si está claro, a la vez que se pone una de las dos se niega la otra. Y sobra la negación de la intersección; argumentando nosotros así: «Es de día; luego no es de noche».

Y cosas parecidas decimos también en el caso del [162] cuarto y quinto *indemostrables;* pues o está claro que en la disyunción una *apreciación* es verdadera y la otra falsa con total enfrentamiento como proclama la disyunción o no *está* claro.

Pero si no está claro no concederemos la disyunción.

Y si está claro, puesta una de ellas es evidente que no se da la otra y negada una es evidente que se da la otra. De suerte que basta argumentar así: «Es de día; luego no es de noche»; «No es de día, luego es de noche». Y sobra la disyunción.

[163] Y también sobre los denominados Silogismos (del Cálculo) de Predicados[112] —de los que se valen más los peripatéticos— es posible decir cosas parecidas.

De hecho, en —por ejemplo— este razonamiento: «Lo justo es bello; lo bello es bueno; luego lo justo es bueno», una de dos: o se acepta y está claro que lo bello es bueno o se discute y no está claro.

Pero si no está claro, no se admitirá la formulación de ese razonamiento y por ello el silogismo no estará bien encadenado.

Y si está claro que todo lo que sea bello eso mismo será también bueno en cualquier caso, entonces: a la vez que se dice que esa cierta cosa es bella se deduce simultáneamente que también es buena. De forma que basta una formulación como ésta: «Lo justo es bello; luego lo justo es bueno». Y sobra la otra premisa, en la que se decía que lo bello es bueno.

[164] Y análogamente también, en el razonamiento del estilo «Sócrates es hombre; todo hombre es animal; luego Sócrates es animal».

Si no está claro de entrada que también es animal todo ser que sea justamente hombre, no se admitirá la premisa mayor; y tampoco la admitiremos en la formulación de ese silogismo.

Y si de que uno sea hombre se sigue que también es [165] por esencia animal —y por ello, la premisa «todo hombre es animal» es verdadera sin discusión— entonces, a la vez que se dice que Sócrates es hombre se deduce también que es animal. De forma que basta una formulación así: «Sócrates es hombre; luego Sócrates es animal». Y sobra la

premisa «todo hombre es animal».

Y para no extendernos de momento, también en las [166] demás formas de razonamientos del Cálculo de Predicados es posible servirse de métodos parecidos.

Por lo demás, puesto que esos razonamientos en los que los dialécticos ponen la base de los silogismos son redundantes, toda la Dialéctica se viene abajo en cuanto a redundancia al no poder nosotros distinguir los razonamientos redundantes y, por ello, mal encadenados de los pretendidos silogismos bien encadenados.

Y si a algunos no les satisface que haya razonamientos [167] con una sola premisa, ¡no van a ser ellos más dignos de crédito que Antípatro, que no rechazaba tampoco los razonamientos de ese estilo!

Por todo eso, pues, el denominado entre los dialécticos «razonamiento bien encadenado» es indiscernible.

b
Sobre los demás requisitos de una demostración

Pero también el razonamiento verdadero es irreconocible; además de por lo ya dicho, porque forzosamente debe concluir en algo verdadero.

En efecto, la conclusión de la que se dice que es verdadera, una de dos: o es una cosa manifiesta o una no manifiesta.

Y una manifiesta, imposible; pues al ofrecerse por [168] sí misma y ser no menos manifiesta que sus premisas, no necesitaría ser revelada por las premisas.

Y si es no manifiesta, entonces: puesto que sobre las cosas no manifiestas se discute —como ya hicimos notar— sin acuerdo y resultan por ello inaprehensibles, la conclusión de ese razonamiento que se dice ser verdadero será también inaprehensible. Y si ésta es inaprehensible, no sabremos si el encadenamiento es verdadero o falso.

Desconoceremos, pues, si el razonamiento es verdadero o falso. Y el razonamiento verdadero será irreconocible.

[169] Y aun en el caso de que pasemos por alto eso, es irreconocible el que encadena una cosa no manifiesta con cosas manifiestas.

En efecto, si la conclusión sigue a la intersección de sus premisas y lo que sigue y es consecuencia es correlativo —correlativo justamente del antecedente—, y si las cosas correlativas se aprehenden la una con la otra según probamos: entonces, si la conclusión es no manifiesta también serán no manifiestas las premisas, y si las premisas son manifiestas también será manifiesta la conclusión, en cuanto que se aprehende junto con ellas que son manifiestas.

De forma que una cosa no manifiesta no se encadena con cosas manifiestas.

[170] Y por lo mismo, tampoco la conclusión se hace patente por las premisas; ni cuando es no manifiesta y no se aprehende ni cuando es manifiesta y no está necesitada de nada que la revele.

Pues bien, si se dice que «la demostración es un razonamiento que de forma bien

encadenada —o sea, un razonamiento bien encadenado— revela mediante unas premisas admitidas una conclusión no evidente» y nosotros hemos hecho notar que ni existe razonamiento alguno, ni está bien encadenado, ni es verdadero, ni encadena una cosa no manifiesta con cosas manifiestas, ni es revelador de la conclusión: entonces es claro que la demostración es inexistente.

c
Otros argumentos contra la demostración

También con este otro planteamiento[113], [171] hallaremos inexistente e incluso ininteligible la demostración.

El que, en efecto, dice que existe demostración, una de dos: o establece la demostración en general o una concreta. Pero como haremos notar, no es posible establecer ni la demostración en general ni una concreta, y fuera de ellas no es posible imaginar ninguna otra cosa. Luego nadie puede establecer la demostración como existente.

Pues bien, la demostración en general es inexistente [172] por esto:

Una de dos, o tiene unas determinadas premisas y una determinada conclusión o no las tiene. Pero si no las tiene, tampoco es una demostración. Y si tiene unas determinadas premisas y una determinada conclusión, entonces: dado que todo —tanto lo demostrado como lo que lo demuestra— existe en concreto, será una demostración concreta.

Por consiguiente, no existe ninguna demostración en general.

Pero tampoco una concreta; pues o llaman demostración [173] al conjunto de las premisas y la conclusión o sólo al conjunto de las premisas. Y como haré notar, ninguna de ambas cosas es una demostración. Por lo tanto, no existe ninguna demostración concreta.

[174] Desde luego, el conjunto de las premisas y la conclusión no es una demostración.

En primer lugar, porque al tener una parte no manifiesta —que es la conclusión— sería una cosa no manifiesta. Lo cual es absurdo; pues si la demostración es no manifiesta, más bien que ser ella demostrativa de otras cosas necesitará de algo que la demuestre.

[175] Y en segundo lugar, dado que afirman que la demostración es una cosa correlativa —correlativa justamente de la conclusión— y que las cosas correlativas se entienden, según dicen ellos mismos, en relación a «lo otro»: entonces lo demostrado debe ser otra cosa que la demostración. Así pues, si lo demostrado es la conclusión, no se entenderá la demostración como un todo con la conclusión.

Pues además, o la conclusión interviene en algo en su propia demostración o no. Pero si interviene, será reveladora de sí misma. Y si no interviene, sino que sobra, tampoco será parte de la demostración, porque diríamos que ésta es incorrecta por redundancia.

[176] Pero la demostración tampoco podría ser sólo el conjunto de las premisas. En efecto, ¿quién mantendría que el enunciado de la forma «si es de día, hay luz; pero es de día» es un razonamiento o que satisface plenamente a la inteligencia? Por consiguiente, tampoco es una demostración el conjunto de las premisas sólo.

Y en consecuencia, tampoco la demostración concreta tiene existencia real.

Pero si en realidad no existen ni la demostración concreta ni la de en general y fuera de ellas no es posible imaginar ninguna demostración: entonces la demostración es inexistente.

[177] Aún es posible hacer notar lo irreal de la demostración a partir de esto:

Si efectivamente existe una demostración, entonces: o es una cosa manifiesta reveladora de una manifiesta, o una no manifiesta de una no manifiesta, o una no manifiesta de una manifiesta, o una manifiesta de una no manifiesta. Pero en ninguno de esos casos puede entenderse como reveladora. Luego es ininteligible.

En efecto, si es una cosa manifiesta reveladora de una [178] manifiesta, lo revelado será a la vez manifiesto y no manifiesto. Manifiesto porque tal se supuso que era. Y no manifiesto, porque necesita de eso que lo revela y no se nos ofrece por sí mismo con claridad.

Y si es una no manifiesta reveladora de una no manifiesta, entonces ella misma necesitará de lo que pueda revelarla y no será reveladora de otras cosas; lo cual se aparta de la idea de demostración.

Y por lo mismo, tampoco puede ser una demostración [179] no manifiesta de algo manifiesto.

Pero tampoco una manifiesta de algo no manifiesto. En efecto, puesto que es relativa a algo y las cosas correlativas se aprehenden conjuntamente la una con la otra, entonces lo que se aprehende junto con esa demostración manifiesta —lo que se dice que se demuestra— será manifiesto. De forma que el razonamiento se vuelve del revés y deja de aparecer como manifiesta la propia argumentación demostrativa de lo no manifiesto.

Así pues, si la demostración no es ni una demostración manifiesta de algo manifiesto, ni una no manifiesta de algo no manifiesto, ni una no manifiesta de algo manifiesto, ni una manifiesta de algo no manifiesto, y si fuera de eso ellos mismos dicen que no hay nada: entonces hay que decir que la demostración no es nada.

Además de eso, hay que decir esto otro: [180]

Sobre la demostración ha habido desacuerdo.

En efecto, unos dicen que ni siquiera existe; como los que afirman que no existe nada en absoluto. Otros que sí existe; como la mayoría de los dogmáticos. Y nosotros decimos que lo mismo existe que no existe.

[181] Y por otra parte, la demostración forzosamente tiene que ver con una opinión dogmática. Pero sobre cualquier opinión dogmática ha habido desacuerdo. De forma que es necesario que sobre cualquier demostración haya desacuerdo; pues es claro que —si cuando se admite por un razonamiento la demostración de que el vacío existe, se admite también lo de que el vacío existe— quienes disputan sobre si existe el vacío, disputan

también sobre la demostración de eso. Y la misma argumentación valdría para los demás dogmas de los que hay demostraciones.

Así pues, cualquier demostración es objeto de discusión y está en disputa.

[182] Pues bien, dado que en virtud del desacuerdo sobre ella la demostración es una cosa no manifiesta, pues las cosas en discusión son no manifiestas por cuanto que se discuten: entonces no es evidente por sí misma, sino que debe ser establecida por nosotros a partir de otra demostración. Ahora bien, tampoco la demostración con la que se establece la demostración será ni admitida ni evidente, pues ahora estamos cuestionando de forma total si existe la demostración; y al discutirse y no ser manifiesta, necesitará de otra demostración y ésta de otra y así hasta el infinito. Pero es imposible demostrar infinitas cosas. Luego es imposible establecer si existe la demostración.

[183] Pero tampoco puede ser puesta de manifiesto por medio de un signo.

En efecto, estando en cuestión lo de si existe el signo y necesitando la demostración —en lo de su existencia— de un signo, aparece el *tropo* del círculo vicioso, porque la demostración precisa de un signo y a su vez el signo de una demostración; lo cual es absurdo.

Y por eso tampoco es posible enjuiciar el desacuerdo que hay en torno a la demostración, puesto que su enjuiciamiento requiere un criterio. Pero habiendo discusión — como hicimos ver— sobre lo de si existe el criterio y necesitando por ello el criterio de una demostración que muestre que existe algún criterio, una vez más aparece el *tropo* sin salida del círculo vicioso.

Así pues, si ni con una demostración ni con un signo [184] ni con un criterio es posible hacer ver que existe la demostración y ella no es manifiesta por sí misma, como establecimos: entonces será inaprehensible lo de si existe la demostración.

Y por ello, la demostración será además una cosa ficticia; pues se concibe en cuanto que demuestra, pero si no se aprehende no podrá demostrar nada, por lo que tampoco será una demostración.

d
Sobre la paradoja argüida por los dogmáticos

Bastará ciertamente con que se hayan [185] expuesto esquemáticamente esas cosas en contra también de la demostración.

Pero los dogmáticos, con el fin de establecer lo contrario, alegan que una de dos: o los argumentos que se proponen contra la demostración son demostrativos, o no demostrativos. Y si no son demostrativos no pueden demostrar que no existe la demostración; mientras que si son demostrativos, ellos mismos volviendo del revés el argumento implican la realidad de la demostración.

De ahí que planteen semejante razonamiento: «Si existe [186] la demostración, existe la demostración; si no existe la demostración, existe la demostración; pero o existe la demostración o no existe la demostración; luego existe la demostración».

Y desde el mismo supuesto, platean también este razonamiento: «Lo que se sigue de los opuestos es no sólo verdadero sino incluso necesario; pero esas cosas —existe la demostración / no existe la demostración— se oponen la una a la otra y de cada una de ellas se sigue lo de que existe la demostración; luego existe la demostración».

[187] Es posible, desde luego, argumentar contra eso.

De hecho, por ejemplo, dado que nosotros no creemos que exista ningún razonamiento demostrativo, tampoco afirmamos de ningún modo que los razonamientos contra la demostración sean demostrativos; sino que nos parecen probables. Y los probables no son necesariamente demostrativos.

Pero si, como consecuencia, resultan además demostrativos —lo que nosotros no aseguramos— también serán forzosamente verdaderos. Pero razonamientos verdaderos son los que encadenan bien una cosa verdadera con cosas verdaderas. Así pues, su conclusión será verdadera. Pero ella sería precisamente «luego no existe la demostración». En consecuencia, por inversión de su mismo argumento, se da lo de que no existe la demostración.

[188] Y además, los razonamientos —lo mismo que los medicamentos para las purgaciones se expulsan a sí mismos junto con las sustancias que se hallan en el cuerpo — pueden también ellos aplicarse a sí mismos a la vez que a los demás razonamientos que se dicen ser demostrativos.

Eso, en efecto, no es extraño; puesto que incluso la propia expresión «nada es verdadero» no sólo refuta cada una de las otras, sino que se vuelve también contra sí misma a la vez que contra ellas.

Además, puede mostrarse que está mal encadenado ese razonamiento de «Si existe la demostración, existe la demostración; si no existe la demostración, existe la demostración; pero o existe o no existe; luego existe». Y podría hacerse con muchas más impugnaciones; pero de momento puede hacerse de forma cumplida con ésta:

Si es correcta esa implicación de «si existe la demostración, [189] existe la demostración», entonces lo opuesto a lo que en ella se concluye —esto es, «no existe la demostración»— debe contradecir a lo de «existe la demostración» que es el antecedente de la implicación.

Pero según ellos, es imposible que sea correcta una implicación compuesta por *apreciaciones* que se contradicen[114]; pues la implicación expresa que, dado su antecedente, se da también el consecuente; mientras que las cosas que se contradicen indican lo contrario: que dada una cualquiera de ellas es imposible que se dé la otra. Por consiguiente, si es correcta la implicación «si existe demostración, no existe demostración», no puede ser correcta esa otra implicación de «si no existe demostración, existe demostración».

Y al revés, al convenir por hipótesis en que es correcta [190] la implicación «si no existe la demostración, existe la demostración», lo de «existe la demostración» puede coexistir con lo de «no existe la demostración». Pero si puede coexistir con ello, no lo contradice. Por consiguiente, en la implicación «si existe demostración, existe demostración», lo contrario de lo que en ella hace de consecuente no contradice a lo que

en ella hace de antecedente; de forma que nuevamente no será correcta esta implicación, una vez puesta aquélla como correcta por convenio.

[191] Y al no contradecir lo de «no existe la demostración» a lo de «existe la demostración», tampoco será correcta la disyunción «o existe la demostración o no existe la demostración»; pues la disyunción correcta expresa que sólo es verdadera una de sus *apreciaciones* y la restante o restantes, falsa o falsas en contradicción con ella. O si la disyunción es correcta, la implicación «si no existe la demostración, existe la demostración» aparece una vez más como falsa al estar compuesta de cosas que se contradicen.

Así pues, las premisas del citado razonamiento son discordantes [192] y destructivas las unas de las otras. Por lo cual, ese razonamiento no es correcto.

Pero tampoco pueden hacer ver que de los opuestos se siga nada, al no disponer —como ya discutimos— de ningún criterio de dependencia.

Sin embargo, eso lo decimos para mayor abundamiento; pues si los razonamientos a favor de la demostración son probables —¡séanlo, en efecto!— y también son probables las impugnaciones expuestas contra la demostración: entonces también sobre la demostración será necesario mantener en suspenso el juicio, diciendo que la demostración lo mismo existe que no existe.

XIV

SOBRE LOS SILOGISMOS

[193] Por eso es seguramente superfluo tratar también de los celebrados silogismos, cuando:

Por un lado, han sido ya refutados junto con la existencia de la demostración, pues es claro que no existiendo ella tampoco tiene cabida ningún razonamiento demostrativo.

Y por otro, ya nos hemos pronunciado implícitamente contra ellos en virtud de lo dicho antes por nosotros cuando al discutir sobre la redundancia exponíamos un método con el que es posible hacer ver que todos los razonamientos demostrativos de los estoicos y los peripatéticos están mal encadenados.

Pero a mayor abundamiento, quizá no fuera malo tratar [194] de forma específica de ellos, ya que tanto se vanaglorian de los mismos.

Es posible, desde luego, argumentar muchas cosas para hacer notar lo irreal de esos silogismos; sin embargo, para un esbozo basta emplear con ellos el siguiente método. No obstante, también en esta ocasión añadiré algo de los *indemostrables;* pues refutados éstos, se derrumban también todos los demás razonamientos, que tienen en ellos la demostración de que encadenan bien.

a

Contra los silogismos

Pues bien, la premisa mayor —esa misma [195] de «todo hombre es animal»— se garantiza por inducción a partir de los casos particulares; pues a partir de que Sócrates y lo mismo Platón, Dión y cada uno en particular es también animal al ser hombre, parece posible asegurar además que todo hombre es animal. De forma que si en uno solo de los casos particulares apareciera lo contrario a los demás, no sería correcta la premisa universal.

Así por ejemplo, aunque la mayoría de los animales mueve la mandíbula inferior y sólo el cocodrilo mueve la superior, no es correcta la premisa «todo animal mueve la mandíbula inferior».

[196] Así pues, cuando argumentan que «todo hombre es animal; Sócrates es hombre; luego Sócrates es animal» queriendo concluir a partir de la premisa universal «todo hombre es animal» en la premisa particular «luego Sócrates es animal», ¡que es precisamente la que según el principio de inducción garantiza la premisa universal, como hicimos notar!, incurren en un razonamiento de círculo vicioso; pues justifican la premisa universal por inducción sobre cada una de las particulares a la vez que justifican éstas a partir de la universal.

[197] Y de forma parecida, incurren también en el absurdo del círculo vicioso en un razonamiento como el de «Sócrates es hombre; pero ningún hombre es cuadrúpedo; luego Sócrates no es cuadrúpedo»; pretenden, en efecto, garantizar la premisa universal «ningún hombre es cuadrúpedo» por inducción sobre los casos particulares y quieren deducir cada una de las particulares de la premisa universal «ningún hombre es cuadrúpedo».

[198] Y de forma parecida deben enfocarse también los otros silogismos que se tienen por *indemostrables* entre los peripatéticos.

b
Contra los indemostrables del Cálculo de Proposiciones

Pero también los del tipo «si es de día, hay luz».

En efecto, según dicen, es lo de «si es de día, hay luz» lo que concluye en lo de «hay luz». Pero a su vez, es lo de «hay luz» junto con lo de «es de día» lo que asegura que «si es de día, hay luz»; pues no se consideraría que la citada implicación es correcta si previamente no se hubiera observado que lo de «hay luz» coexiste siempre con lo de «es de día».

Así pues, si para componer la implicación «si es de día, [199] hay luz» hay que haber captado antes que, siendo de día, hay también luz de seguro; y si se concluye que siendo de día hay luz, gracias a esa implicación: entonces, al ser la implicación «si es de día, hay luz» la que en el citado *indemostrable* concluye en la coexistencia del ser de día y del haber luz, y al ser la coexistencia de las cosas citadas la que asegura la implicación, también en este caso el *tropo* sin salida del círculo vicioso destruye el fondo del razonamiento.

Y de forma análoga debe argumentarse también en un [200] razonamiento de este estilo: «Si es de día, hay luz; pero no hay luz; luego no es de día».

En efecto, habría que considerar que es correcta la implicación «si es de día, hay luz» a partir de que no se observe ningún día sin luz; lo mismo que se diría que esa implicación es falsa si de verdad alguna vez —por un suponer— apareciera el día y no la luz. Sin embargo, por lo que hace al citado *indemostrable,* uno concluye que al no haber luz no hay día gracias a la implicación «si es de día, hay luz». De forma que cada una de esas cosas necesitaría para su confirmación que se haya admitido firmemente la otra a fin de hacerse creíble por ella; en la línea del *tropo* del círculo vicioso.

E igualmente, a partir de que ciertas cosas —por ejemplo, [201] si tal es el caso, el día y la noche— no pueden coexistir unas con otras, se consideraría que son correctas la negación de la intersección «no es verdad que sea de día y sea de noche» y la disyunción «o es de día o es de noche». Pero ellos consideran que —cuando razonan «no es verdad que sea de día y sea de noche; pero es de noche; luego no es de día» «o es de día o es de noche; pero es de noche; luego no es de día»— el que esas cosas no coexistan se garantiza por medio de la negación de la intersección y por medio de la disyunción.

[202] A partir de eso nosotros argumentamos una vez más que si para la confirmación de la disyunción y la negación de la intersección necesitamos haber captado previamente que las *apreciaciones* involucradas en ellas son incompatibles, y si esas cosas parecen ser incompatibles gracias a la disyunción y a la negación de la intersección: entonces aparece el *tropo* del círculo vicioso; no pudiendo nosotros ni dar crédito a las citadas premisas sin haber captado lo incompatible de las *apreciaciones* involucradas en ellas ni tampoco asegurar su incompatibilidad antes del establecimiento de los silogismos mediante esas premisas.

[203] Por lo cual, no teniendo por dónde comenzar a causa de esa recurrencia circular, diremos que ni el tercero ni el. cuarto ni el quinto *indemostrables* tienen en este aspecto consistencia.

Y por ahora bastará con haber dicho todas estas cosas sobre los silogismos.

XV

SOBRE LA INDUCCIÓN

[204] Y creo que también es fácil de descalificar el principio de inducción.

En efecto, cuando con ella pretenden garantizar la universal a partir de las particulares, o lo harán recorriendo todos los casos particulares o sólo algunos.

Pero si sólo algunos, la inducción no será segura al ser posible que algunos de los casos particulares descuidados en la inducción contradigan la universal.

Y si todos, se afanarán en una cosa imposible al ser infinitos e indeterminados los casos particulares.

De modo que así, en cualquiera de ambos casos resulta —creo yo— que la

inducción se tambalea.

XVI

SOBRE LAS DEFINICIONES

Pero sin duda, los dogmáticos se envalentonan también [205] con la técnica de las definiciones, que ellos introducen en la parte de Lógica de la denominada Filosofía. ¡Ea, pues, y digamos unas cosas —pocas, de momento— sobre las definiciones!

Pues bien, aunque los dogmáticos opinan que las definiciones sirven para muchas cosas, quizás halles que a grandes rasgos son dos los capítulos que abarcan toda su —dicen ellos— imprescindible utilidad. En efecto, en todos [206] los casos presentan esas «imprescindibles» definiciones o para la aprehensión o para la enseñanza. Así pues, si hacemos notar que para ninguna de ambas cosas sirven, echaremos abajo —creo yo— todo el inútil esfuerzo que en torno a ellas se ha realizado entre los dogmáticos.

Desde luego —y sin rodeos— si el que desconoce lo [207] que hay que definir no está capacitado para definir lo que no le es conocido; y si el que lo conoce y después lo define no es a partir de la definición como ha aprehendido lo que hay que definir, sino que ha compuesto la definición sobre eso que previamente había aprehendido: entonces la definición no es necesaria para la aprehensión de las cosas.

Pues además, dado que por la recurrencia *ad infinitum* no definiremos absolutamente nada si queremos definir todo; y dado, que si admitimos que algunas cosas se aprehenden sin definiciones, estamos manifestando que las definiciones no son necesarias para la aprehensión, en cuyo caso se aprehenderían las cosas no definidas y podríamos aprehender [208] todo sin las definiciones, entonces: o, por la recurrencia *ad infinitum,* no definimos absolutamente nada o estamos manifestando que las definiciones no son necesarias.

Y por eso, tampoco podríamos encontrarlas imprescindibles para la enseñanza. Pues así como el primero que conoció el asunto lo conoció independientemente de cualquier definición, de forma parecida también el que se instruye puede ser instruido independientemente de cualquier definición.

[209] Aún más, las definiciones las enjuician a partir de las cosas definidas y dicen que son incorrectas aquellas definiciones que contienen algo que no corresponde a esas cosas definidas; a ninguna o a alguna. Por ello precisamente, cuando alguien dice que «el hombre es un animal racional, inmortal» o «un animal racional, mortal, experto en Gramática», ellos dicen que esa definición es incorrecta. En un caso porque ningún hombre es inmortal; en el otro porque hay algunos hombres que no son expertos en Gramática.

[210] Pero por lo pronto, debido a la infinidad de objetos particulares con los que hay que enjuiciarlas, las definiciones son de fijo inenjuiciables.

En segundo lugar, no serían ellas las que aprehendieran y enseñaran aquello con lo

que se enjuician, que, si de verdad es tal, es ya conocido y está ya aprehendido con claridad.

Y ¿cómo podría no ser ridículo decir que las definiciones ayudan a la aprehensión, enseñanza y total aclaración, cuando nos acarrean tal confusión?

Así por ejemplo —y para bromear un poco— si uno, [211] queriendo informarse por alguien de si se le ha cruzado un hombre montando a caballo y llevando tras de sí un perro, hiciera la pregunta así: «Oh animal lógico, mortal, dotado para la inteligencia y el saber, ¿se te cruzó un animal capaz de reírse, de uñas planas, dotado para el saber político, que asentaba sus glúteos sobre un animal mortal y relinchador, que llevaba tras de sí un animal cuadrúpedo y ladrador?», ¿cómo podría no resultar ridículo, cuando con sus definiciones arroja así al estupor a un hombre en un asunto tan simple?

Así pues, hay que decir que en esos aspectos la definíción [212] es inútil.

Ya se diga, por ejemplo, que es «un enunciado que, con un breve recordatorio, nos conduce al concepto de las cosas que se esconden tras las palabras»; como seguramente resulta claro —¿o no?— de lo dicho poco antes por nosotros.

Ya, que es «un enunciado que aclara qué es el ser (de una cosa)».

Ya, lo que se quiera. ¡Pues encima, cuando quieren exponer qué es la definición, caen en una discusión interminable!; discusión que yo omito ahora por el plan previo de la obra, en cuenta de que parece que ya echa abajo las definiciones cuanto hemos dicho sobre que la definición es inútil[115], y a mí me basta por ahora con que se haya expuesto eso en torno a las definiciones.

XVII

SOBRE LA CLASIFICACIÓN

[213] Y puesto que algunos de los dogmáticos[116] dicen que la Dialéctica es «una ciencia silogística, inductiva, definitoria y clasificatoria» y puesto que tras los apartados sobre el criterio, el signo y la demostración hemos tratado ya de los silogismos, la inducción y las definiciones: concluimos que no estará fuera de lugar tratar también con brevedad de la clasificación.

Pues bien, dicen que la clasificación se produce de cuatro formas; pues o se clasifican los nombres en significados o el todo en partes o el género en especies o la especie en individuos.

Y seguramente es fácil llegar a que de ninguna de esas cosas existe una ciencia clasificatoria.

XVIII

SOBRE LA CLASIFICACIÓN DEL NOMBRE EN SIGNIFICADOS

[214] Directamente, pues:

Ellos mismos dicen que hay conocimientos científicos de «lo que es por naturaleza», pero de ningún modo de «lo que es por convención». Y con toda razón; pues la ciencia pretende ser una cosa segura e inmutable, mientras que lo convencional está sujeto a cambios fáciles y frecuentes al alterarse con los vaivenes de las convenciones, que dependen de nosotros.

Así pues, dado que por convención y no por naturaleza los nombres tienen un significado —pues en caso contrario todos, lo mismo helenos que bárbaros, entenderían todo lo significado por las palabras; aparte de que, además, en nosotros está el denotar y señalar las cosas significadas con cualesquiera otros nombres que deseemos—, ¿cómo sería posible que existiera una ciencia clasificatoria del nombre en significados?, ¿o cómo podría la Dialéctica ser realmente, como creen algunos[117], la ciencia de los significantes y los significados?

XIX

SOBRE EL TODO Y LA PARTE

Sobre el todo y la parte trataremos en lo que se conoce [215] como Estudio de la Realidad. Pero de momento, debe decirse lo siguiente acerca de la citada división del todo en sus partes.

Cuando alguien dice que una decena se descompone en unidades o en partes de dos, tres o cuatro, no es la decena la que se descompone en ellas.

En efecto, en el instante en que se forme la primera parte de ella —por ejemplo, la unidad; en el caso de que, por condescendencia, admitamos ahora eso— ya no subsiste la decena, sino un conjunto de nueve totalmente distinto ya de la decena.

[216] Así pues, la extracción y división de las otras partes no se hacen a partir de la decena, sino a partir de otros conjuntos que cambian con cada una de las extracciones.

Seguramente, pues, no es posible dividir el todo en las denominadas partes suyas.

Además, en efecto, si el todo se divide en partes, esas partes deben estar incluidas en el todo antes de la división; pero probablemente no están incluidas.

De hecho, por ejemplo —para situar otra vez el razonamiento sobre la decena— dicen que el nueve es de seguro una parte de la decena, pues ésta se descompone en el uno y en el nueve; pero análogamente también el ocho, pues se descompone en el dos y en el ocho y lo mismo el siete y el seis y el cinco y el cuatro y el tres y el dos y el uno.

[217] Así pues, si todos ellos están contenidos en la decena y unidos / sumados[118] con ella resulta el cincuenta y cinco, entonces el cincuenta y cinco está contenido en el diez; lo cual es absurdo.

Por consiguiente, ni están contenidas en la decena las denominadas partes suyas ni la decena puede descomponerse en ellas como un todo en sus partes; partes que ni siquiera se observan en ella plenamente.

[218] Y lo mismo se encuentra también en las magnitudes (continuas), cuando —si fuera el caso— alguien quisiera descomponer una magnitud de diez codos[119].

Así pues, seguramente tampoco es posible descomponer el todo en sus partes.

XX

SOBRE LOS GÉNEROS Y LAS ESPECIES

Queda, pues, la cuestión de los géneros y las especies, [219] sobre la que discutiremos más ampliamente en otros lugares[120]; pero ahora la trataremos de forma concisa.

Si dicen que los géneros y las especies son (simplemente) «conceptos», los rebatirán las impugnaciones contra la inteligencia y contra la representación mental.

Y si les conceden una realidad concreta, ¿qué contestarán a esto?: si los géneros existen, o son tantos como especies [220] o existe un único género común a todas las que se dicen ser sus especies.

Ahora bien, si los géneros son tantos como sus especies ya no habría un género común que se descompusiera en ellas.

Y si se dijera que el género es uno sólo para todas sus especies, entonces cada una de sus especies participa de todo él o de una parte del mismo.

Pero de todo él, de ningún modo; pues es imposible que un único ser esté contenido en un mismo sentido en varias cosas, como para que todo él se observara en cada una de las especies en que se dice que está.

Y si de una parte:

En primer lugar, no acompañará a la especie el género entero, como suponen. Y el hombre no será «animal», sino una parte de «animal»; por ejemplo, será sustancia pero no animada ni sensitiva.

[221] Y en segundo lugar, indudablemente se diría o que todas las especies son partícipes de una misma parte de su género o cada una de una parte.

Pero de una misma, no es posible por lo ya dicho.

Y si cada una de una parte, las especies no serán semejantes entre sí en cuanto al género; cosa que no se aceptará. Además, cada género sería infinito al estar dividido en un número infinito no sólo de especies, sino también de individuos; en los cuales, también se da el género a la vez que sus especies, pues no se dice sólo que Dión es «hombre», sino también «animal». Pero si eso es absurdo, las especies tampoco son partícipes de forma parcial de su género, que es único.

[222] Y si ninguna de las especies es partícipe ni del género entero ni de parte de él, ¿cómo podría decirse que en todas las especies es único el género, de forma que además se descomponga en ellas? Nadie, desde luego, podría decirlo ya; a menos que invente algunas ficciones que, siguiendo los métodos escépticos, se vendrán abajo con las interminables discusiones entre ellos mismos.

[223] Y además de eso, debe decirse también esto otro. Las especies son tales y tales cosas. Los géneros serán o tales y tales cosas, o tales sí y tales no, o ni tales ni tales.

Por ejemplo, puesto que unos «algos» son corpóreos y otros incorpóreos, unos verdaderos y otros falsos, algunos —si fuera el caso— blancos y algunos negros, algunos muy grandes y algunos muy pequeños y análogamente lo demás: entonces, verbigracia, el «algo» que algunos dicen que es lo más genérico será o todas esas cosas o algunas o ninguna.

[224] Pero si el «algo» no es ninguna cosa, ni siquiera lo de género, se acaba la cuestión.

Y si se dijera que es todas, entonces, además de ser imposible eso que se dice, cada una de las especies y cada uno de los individuos en los que está deberán ser todas las cosas.

En efecto, del mismo modo que, por ser el género «animal» según dicen una «esencia animada y sensitiva», se dice que también cada una de sus especies es una «esencia animada y sensitiva»: así también si el género es corpóreo e incorpóreo, falso y verdadero, negro —si fuera el caso— y blanco, muy pequeño y muy grande y todas las otras cosas, entonces cada una de las especies e individuos será todas esas cosas; lo cual no se observa.

También, pues, es falso esto.

Y si es sólo algunas, el género de ésas no será el género [225] de las demás. Por ejemplo, no será el de las incorpóreas si ese «algo» es un cuerpo o el de las irracionales si es un animal racional; de forma que ni lo incorpóreo ni lo irracional será «algo»; y lo mismo en las demás cosas; lo cual es absurdo.

Así pues, el género no puede ser ni tal y tal cosa, ni tal sí y tal no, ni tal no y tal tampoco. Y si eso es así, el género no existe en absoluto.

Y si alguien dijera que el género es todo en potencia, diremos que lo que es algo en potencia debe serlo también en acto; por ejemplo, uno no puede ser experto en Gramática si no lo es también en acto.

Además, si efectivamente el género es todo en potencia, preguntémosles qué es en acto; y así se mantendrán las mismas aporías.

En efecto, no puede ser todos los contrarios en acto.

Pero tampoco, unos también en acto y otros sólo en [226] potencia. Por ejemplo, no puede ser un cuerpo en acto e incorpóreo en potencia, pues se es en potencia aquello que también se es capaz de ser realmente en acto y lo que en acto es un cuerpo es imposible que llegue a ser incorpóreo en acto; de forma que si en acto es —verbigracia— un cuerpo, no puede ser incorpóreo en potencia; y viceversa. Así pues, no es posible que el género sea unas cosas en acto y otras sólo en potencia.

Y si en acto no es absolutamente nada, tampoco existe en realidad.

Así pues, lo del género que dicen que se clasifica en especies no es nada.

[227] Y aún es digno de considerarse esto:

Del mismo modo que al ser la misma persona Alejandro y Paris no es posible que sea verdadero lo de «Alejandro pasea» y falso lo de «Paris pasea»: del mismo modo, si

lo de «ser hombre» es la misma cosa en Teón y Dión, cuando el atributo «hombre» se lleva a la formulación de una *apreciación* hará esa *apreciación* o verdadera en ambos casos o falsa en ambos. Pero eso no es lo que se observa; pues si Dión está sentado y Teón paseando, lo de «el hombre pasea» es un enunciado verdadero en el uno y falso en el otro.

Por consiguiente, el atributo «hombre» no es común a ambos ni el mismo para los dos, sino, si acaso, específico de cada uno.

XXI

SOBRE LOS ACCIDENTES COMUNES

[228] Y cosas parecidas se argumentan sobre los accidentes comunes (a varios seres).

En efecto, si una única e idéntica vista se da como accidente en Dión y Teón, entonces si por un suponer Dión pereciera y Teón sobrevive y sigue viendo: o dirán que la vista del desaparecido Dión sigue viva, ¡lo cual desconcierta!, o dirán que una misma vista ha perecido y no ha perecido al mismo tiempo, ¡lo cual es absurdo!

Por consiguiente, la vista de Teón no es la misma que la de Dión, sino si acaso específica de cada uno.

Y si lo de respirar se da como accidente en Dión y Teón, tampoco es posible que la respiración exista en Teón y no exista en Dión; pero eso es posible si el uno está muerto y el otro sigue vivo; por consiguiente no es la misma.

Pues bien, por el momento bastará con que sobre esas cosas se haya dicho concisamente todo esto.

XXII

SOBRE LOS SOFISMAS

Y seguramente, tampoco estará fuera de lugar detenerse [229] brevemente en el estudio de los sofismas, ya que quienes la ensalzan dicen que la Dialéctica es necesaria también para la solución de los mismos; pues si ella —dicen— es la que diagnostica las argumentaciones verdaderas y las falsas y si los sofismas son argumentaciones engañosas, entonces debería ser también la que los critique, puesto que desvirtúan la verdad con razones en apariencia convincentes.

a
Resumen del planteamiento dogmático

De ahí que los dialécticos —como para socorrer a la pobre gente ¡que estaría preocupadísima![121]— se apliquen con celo a enseñarnos la noción, las variedades y hasta las soluciones de los sofismas; diciendo que «un sofisma es un razonamiento verosímil y hecho con engaño para que admita una conclusión o falsa o que se asemeja a una falsa o no manifiesta o inadmisible en cualquier otra forma».

[230] Una falsa, por ejemplo, como sucede en este sofisma: «Nadie da a beber un predicado; pero 'beber ajenjo' es un predicado; luego nadie da a beber ajenjo».

Y una semejante a una falsa, como en éste: «Lo que podía y puede ser[122], eso no es absurdo; pero lo de 'el médico, en cuanto que es médico, mata' podía y puede ser; luego lo de 'el médico, en cuanto que es médico, mata' no resulta absurdo».

[231] Y una no manifiesta, así: «No es verdad que te haya planteado algo antes y que los astros no sean en número par; pero ya te he planteado algo; luego los astros son en número par».

Y una inadmisible en alguna otra forma, como los razonamientos llamados *solecistas*[123]; por ejemplo, «Lo que miras, existe; pero miras a uno que delira; luego existe 'a uno que delira'». «Aquello en lo que te fijas, existe; pero te fijas en un flemón; luego existe 'en un flemón'».

Y a continuación, intentan incluso hacer ver sus soluciones; [232] diciendo, en el primer sofisma, que se ha acordado una cosa en las premisas y se ha inferido otra. En efecto, se ha acordado lo de «no beber un predicado» y que «beber ajenjo» es un predicado; no, el propio ajenjo; por ello, debiendo concluirse «luego nadie bebe el 'beber ajenjo'» que es verdadero, se infiere «luego nadie bebe ajenjo» que es falso al no deducirse de las premisas acordadas.

Y en el segundo, que parece incurrir en algo falso de [233] forma que a los inexpertos les hace dudar de si asentir a él; y sin embargo concluye en algo verdadero: en eso de «luego lo de 'el médico, en cuanto que es médico, mata' no es absurdo». Ninguna *apreciación,* en efecto, es absurda; y lo de «el médico, en cuanto que es médico, mata» es una *apreciación;* por lo tanto, tampoco eso es absurdo.

Y dicen que la deducción del enunciado no manifiesto [234] es del tipo de las que se vuelven del revés[124].

En efecto, como por hipótesis no se ha planteado antes nada, entonces, al ser falsa la intersección por estar contenida en ella la falsedad «te he planteado algo antes», resulta verdadera la negación de esa intersección. Pero después de que se ha planteado la negación de la intersección, volviéndose verdadera la premisa menor «pero ya te he planteado algo antes» por plantearse la negación de la intersección antes que esa premisa, entonces, al haberse vuelto verdadera la falsedad contenida en la intersección, se vuelve falsa la premisa de la negación de la intersección. De forma que de ningún modo puede deducirse la conclusión, al no coexistir la negación de la intersección con la premisa menor.

[235] Y en cuanto a los del último tipo, se alega que las argumentaciones *solecistas* se introducen de forma absurda y al margen de los usos (lingüísticos).

b

Inutilidad de la Dialéctica en este tema

Pues bien, tal es lo que dicen de los sofismas algunos dialécticos; pues otros dicen también otras cosas.

Y quizá eso pueda hacer cosquillas en los oídos de los más simples, pero son cosas superfluas y trabajadas por ellos en vano.

Y eso seguramente es posible verlo a partir incluso de lo ya dicho por nosotros, pues hicimos notar que lo verdadero y lo falso no pueden aprehenderse siguiendo a los dialécticos; entre otros varios motivos por lo de que las garantías de su capacidad silogística se vienen abajo ante[125] las dificultades que plantean la demostración y los *indemostrables*.

[236] Sin embargo, para el punto anterior en concreto, es posible argumentar otras muchas cosas; aunque por concisión sólo habrá que decir de momento esto:

De todos cuantos sofismas en particular parece poder estudiar la Dialéctica, es inútil la solución. Y ninguno de cuantos es útil la solución podría resolverlo el dialéctico, sino quienes en cada campo del saber tienen familiaridad con aquello que se está haciendo.

[237] De hecho —para recordar sin más uno o dos ejemplos— cuando a un médico se le plantea un sofisma tal como «En las enfermedades hay que aprobar en los momentos de remisión la dieta variada y el vino; pero en cualquier tipo de enfermedad tiene lugar indefectiblemente una remisión antes de los tres primeros días; luego por lo común, antes de los tres primeros días es necesario adoptar una dieta variada y vino», en ese caso, el dialéctico nada tendría que decir para la solución de ese argumento, no obstante ser útil.

Sin embargo, el médico sí resolverá ese sofisma, sabiendo [238] que se habla de remisión (de la enfermedad) en un doble sentido: uno, la de la enfermedad en su conjunto, y otro, la tendencia a la mejoría en cada uno de los estancamientos parciales tras cada agudización; y sabiendo que de ordinario antes de los tres primeros días se produce una remisión, en el sentido de un estancamiento parcial, y que la dieta variada no la aprobamos en esa remisión parcial sino en la remisión de la enfermedad en su conjunto.

A partir de lo cual, dirá además que las premisas de esa argumentación son incoherentes, al tomarse una clase de remisión —a saber, la de la enfermedad en su conjunto— para la primera premisa y otra —a saber, la parcial— para la segunda.

Y otro ejemplo más. [239]

Cuando, en el caso de alguien que tiene fiebre a causa de un intenso resfriado[126], se propone un argumento como el de «los contrarios son el remedio de los contrarios; pero el frío es lo contrario de la fiebre, cuando la hay; luego el frío es el remedio correspondiente para la fiebre, cuando la hay»: ante eso el dialéctico quedará mudo.

[240] Pero el médico, sabiendo cuáles son las dolencias que básicamente se están tratando[127] y cuáles sus síntomas, dirá que esa argumentación va bien no para los síntomas —de hecho, lo que sucede de seguro con la aplicación de frío es que la friebre

va a más— sino para las dolencias que se están tratando. Y que lo que se está tratando es el resfriado, que no requiere como forma de tratamiento el frío, sino lo que ayuda a su cura. Y que lo de la consiguiente calentura no es lo que básicamente se está tratando. A partir de lo cual dirá que no es el frío lo que parece ser su correspondiente contrario.

[241] Y de esa forma, el dialéctico no tendrá nada que decir en los sofismas útiles que exigen una solución. Aunque, eso sí, nos plantee razonamientos de este estilo:

«Si no es verdad que tengas unos hermosos cuernos y que a la vez tengas cuernos, entonces tienes cuernos; pero no es verdad que tengas unos hermosos cuernos y que a la vez tengas cuernos, luego tienes cuernos»[128].

«Si algo se mueve: o se mueve en el sitio en el que [242] está o en el que no está. Pero ni en el que está, pues permanece; ni en el que no está, pues ¿cómo actuaría algo en donde de entrada no está? Luego nada se mueve»[129].

«O cambia lo que es o lo que no es. Ahora bien, lo [243] que es no cambia, pues es. Pero tampoco cambia lo que no es, pues lo que cambia está afectado por algo y lo que no es no está afectado. Luego nada cambia»[130].

«La nieve es agua congelada; pero el agua es negra; [244] luego la nieve es negra»[131].

Y reuniendo algunas bobadas por el estilo, frunce la frente, acude a la Dialéctica y con demostraciones lógicas pretende muy solemnemente establecer para nosotros que algo cambia, que algo se mueve, que la nieve es blanca y que no tenemos cuernos. Cuando lo cierto es que seguramente sería suficiente oponerles la evidencia, para quebrantar la «firme» tesis de esos sofismas con la réplica de lo que experimentalmente se observa; réplica tan firme como ellos mismos.

Por eso justamente, preguntado cierto filósofo[132] por el argumento en contra del movimiento comenzó a dar vueltas sin decir nada.

Asimismo, los hombres corrientes emprenden viajes a pie y por mar y construyen naves y casas y crían niños despreocupándose de los argumentos en contra del movimiento y de la génesis.

Y también se aduce una graciosa réplica de Herófilo[133], [245] el médico.

Era éste, en efecto, contemporáneo de Diodoro, que, muy ducho en la Dialéctica, exponía argumentos sofísticos en contra del movimiento así como en contra de otras muchas cosas.

Pues bien, como Diodoro, habiéndose dislocado en una ocasión un hombro, acudiera a Herófilo para ser curado, éste se chanceó de él diciendo: «El hombro se ha dislocado o estando en el sitio en el que estaba o en el que no estaba; pero ni en el que estaba ni en el que no estaba; luego no se ha dislocado»; para que el sofista le rogase que dejara de lado los tales argumentos y le aplicara el oportuno tratamiento médico.

[246] Y es que basta —creo yo— con que uno viva de acuerdo con su experiencia y sin dogmatizar, conforme a las observaciones e intuiciones[134] corrientes, manteniéndose en suspenso sobre lo que se argumenta desde la sutileza dogmática y muy lejos de toda utilidad práctica.

Supuesto, pues, que la Dialéctica no resolvería ninguno de cuantos sofismas podrían resolverse con provecho y que es inútil la solución de cuantos podría uno conceder que quizá se resolvieran con ella, entonces la Dialéctica es inútil para la resolución de los sofismas.

c

Comprobación «dialéctica» de que en esto huelga la Dialéctica

Pero incluso partiendo de lo mismo que [247] se dice entre los dialécticos, incluso así podría uno hacer ver de forma concisa que sus francamente artificiosos razonamientos sobre los sofismas son inútiles.

Los dialécticos dicen sentirse inclinados al arte de la Dialéctica no simplemente por lo de saber qué se sigue de qué, sino ante todo por lo de ser capaces de juzgar lo verdadero y lo falso mediante argumentos demostrativos. De hecho, dicen que «la Dialéctica es la ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni una cosa ni otra»[135].

Pues bien, dado que ellos afirman que un razonamiento [248] verdadero es el que encadena correctamente una conclusión verdadera con unas premisas verdaderas, en el momento en que se proponga un razonamiento que tenga la conclusión falsa sabremos que es falso y no asentiremos a él; será forzoso, en efecto, que el propio razonamiento o no esté bien encadenado o no tenga verdaderas las premisas.

Y eso es claro a partir de esto: [249]

O en ese razonamiento la conclusión falsa es consecuencia de la intersección de las premisas o no lo es.

Pero si no es una consecuencia, el razonamiento no estará bien encadenado; pues dicen que el razonamiento está bien encadenado cuando su conclusión se sigue de la intersección de las premisas.

Y si es una consecuencia, será forzoso que según las reglas de ellos mismos también sea falsa la intersección de las premisas; pues dicen que lo falso es consecuencia de lo falso y de ningún modo de lo verdadero.

[250] Y por lo dicho antes, es claro que un razonamiento que o está mal encadenado o no es verdadero, tampoco es según ellos demostrativo.

Pues bien, si sabemos que, cuando se plantea un razonamiento en el que la conclusión es falsa, ese razonamiento, al tener una conclusión falsa, o no es verdadero o está mal encadenado; entonces no le daremos nuestro asentimiento ni aunque ignoremos en dónde está el engaño.

En efecto, del mismo modo que no estamos de acuerdo en que las cosas hechas por los prestidigitadores sean verdaderas, sino que sabemos que hacen trampa, aunque no sepamos cómo la hacen: del mismo modo, tampoco nos dejaremos persuadir por los razonamientos que siendo falsos parecen ser verídicos; incluso si ignoramos en qué sentido se salen de la Lógica.

[251] O más en general —ya que dicen que el sofisma no siempre lleva a una

falsedad, sino también a otros absurdos— debe razonarse así.

El razonamiento propuesto, o nos lleva a una cosa inadmisible o a una tal que sea preciso admitirla.

Pero si lo segundo, estaremos de acuerdo con ella sin mayores problemas.

Y si a algo inadmisible, no hará falta que nosotros asintamos de forma precipitada a un absurdo, sólo por su apariencia de verdad; más bien hará falta que ellos, si realmente se proponen, como juran, no desvariar puerilmente sino buscar la verdad, se aparten de esa argumentación que obliga a admitir absurdos.

[252] Del mismo modo, en efecto, que si hubiera un camino que llevara a un precipicio, nosotros no nos tiraríamos al precipicio por el hecho de haber un camino que conduce a él, sino que nos apartaríamos del camino a causa del precipicio: del mismo modo, aunque hubiera una argumentación que nos llevara a algo reconocidamente absurdo, no asentiríamos al absurdo a causa de la argumentación, sino que nos apartaríamos de la argumentación a causa del absurdo.

Así pues, cuando se nos proponga una argumentación [253] de ese estilo, suspenderemos el juicio ante cada una de las premisas; después, una vez planteado el argumento completo, concluiremos lo que nos parezca.

Y si hasta los dogmáticos del círculo de Crisipo dicen que en el planteamiento del argumento progresivo del *sorites*[136] hay que pararse y suspender el juicio para no caer en el absurdo, ¡mucho más propio sin duda sería de nosotros —que somos escépticos— no precipitarnos durante el planteamiento de las premisas cuando sospechamos un absurdo, sino suspender el juicio ante cada una de ellas hasta ver el planteamiento completo del argumento!

Y de esa forma, partiendo sin dogmatismos de la observación [254] de la vida corriente, salvamos nosotros las argumentaciones capciosas; mientras que los dogmáticos estarán incapacitados para distinguir entre el sofisma y el razonamiento que se considera que está bien planteado, si de verdad hace falta que ellos distingan dogmáticamente si el esquema del razonamiento está bien encadenado y si las premisas son verdaderas o si no es así; pues hicimos [255] notar antes que al no disponer de forma incuestionable ni de criterio ni de demostración, como hicimos ver a partir de lo dicho por ellos mismos, entonces ni pueden aprehender los razonamientos bien encadenados ni son capaces de juzgar si algo es verdadero.

Así pues, a la vista de eso sobra la tan celebrada — entre los dialécticos— técnica de los sofismas.

d
Sobre las anfibologías

[256] Y algo parecido decimos también de la aclaración de las anfibologías.

En efecto, si la anfibología es una expresión con dos o más sentidos y si las expresiones tienen sentido por convención, entonces cuantas anfibologías es útil resolver

—o sea, las de cosas prácticas— las resolverán quienes están familiarizados con cada una de las artes; pues éstos son los que tienen la experiencia del uso convencional de las palabras [257] —puesto por ellos— en cuanto a sus significados; mientras que el dialéctico de ningún modo podrá hacerlo, por ejemplo, en esta anfibología: «En las remisiones (de las enfermedades) hay que aprobar la dieta variada y el vino».

Y además, dentro ya de las cosas de la vida ordinaria, vemos cómo hasta los niños se aclaran con las anfibologías cuya aclaración les parece útil.

De hecho, si alguien que tiene más de un criado del mismo nombre mandara por ejemplo al niño llamar a Manes —sea éste en efecto el nombre común a los criados— el niño preguntará a cuál.

Y si alguien que tiene muchos y variados vinos le dijera al niño «¡Échame vino para beber!», el niño preguntará igualmente que de cuál.

[258] Así, la experiencia en cada uno de los oficios conduce a la aclaración de lo útil.

Por el contrario, sobre todas aquellas anfibologías que no son de ninguna de las experiencias de la vida ordinaria, sino que se basan en opiniones dogmáticas y son seguramente inútiles para vivir sin dogmatismos, cuando el dialéctico se ocupe de ésas en particular[137], se verá forzado a la vista de los ataques escépticos a suspender el juicio sobre ellas en cuanto que están unidas a cosas no manifiestas e inaprehensibles o incluso inexistentes.

Pero sobre eso, ya discutiremos en otro lugar[138]. [259]

Y si algún dogmático intentara contradecir alguna de estas cosas, reforzaría el pensamiento escéptico; porque él mismo afianzaría la suspensión del juicio en esto que se está investigando, en virtud de ese ataque desde cada bando y de lo irresoluble de ese desacuerdo.

Y tras decir todo esto en torno a las anfibologías, aquí mismo damos por terminado también este segundo libro de los *Esbozos*.

---

[81] En estos dos ejemplos, es difícil interpretar el texto de los códices. En el ejemplo del triángulo hemos seguido la versión latina T; el texto de los códices griegos está corrompido (y además es difícil relacionarlo con el texto latino): *quien no sabe qué es lo de «según lo cual de lo despojado»*. En el segundo ejemplo es difícil interpretar el término «trópicos»; Sexto vuelve a utilizarlo en II 202 con el sentido claro de «premisas de un silogismo», pero él mismo lo utiliza en *Adv. Math.* V 6 para Astronomía con el sentido de «solsticios»; aquí podría ser preferible este último significado, porque Sexto habla de «teorema», término que sólo vuelve a usar en II 70 y III 260 relacionándolo con conocimientos científicos y prácticos y no de lógica. Una versión alternativa sería la de Gil Fagoaga: *el que ignora, por ejemplo, qué es el principio por el cual se refuta sucesivamente o el de las dos conexas*.

[82] La expresión griega es *tácha mḗ*. Las otras traducciones, separando ambas partículas, dan una versión diferente: *no consentirán quizá en no poder indagar* (Gil Fagoaga).

[83] Alusión a la disputa entre los atomistas (Demócrito, Epicuro) y los demás filósofos, sobre si la Materia es continua o discreta; es decir, infinitamente divisible o no.

[84] Sinónimo de Estoicismo; ver I 65 n. 21.

[85] El término griego es *physikón* (de la Física). Ver I 18 n. 8.

[86] En realidad, el texto da «advirtiendo» como continuación de la frase final del capítulo anterior; lo que sugiere que la división en capítulos no sería original de Sexto. De hecho, en los códices aparecen los encabezamientos como anotaciones al margen; además hay un caso (III 188) donde el haber colocado capítulo revela un gran desconocimiento del texto; también rompe el razonamiento, aunque de forma menos absurda, el encabezamiento puesto en III 252. Así pues, Sexto habría dictado todo el texto seguido y los encabezamientos habrían sido añadidos por los discípulos, para facilitar la lectura.

[87] Ver I 21 ss.

[88] El griego da los relativos: «por el cual, con el cual, de acuerdo a lo cual»; pero la expresión castellana se facilita mucho en varios de estos pasajes con el uso de los interrogativos.

[89] La expresión griega es *hē prosbolḗ tḗs phantasías*. Las otras versiones dan: *the application of the impression, la aplicación de la fantasía* y *l'impressione della rappresentazione*. En la *Carta a Heródoto* de EPICURO se aprecia que el término usado para indicar «proyección o aplicación de una imagen» era *epibolḗ* y no *prosbolé* (ver GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs. 81 ss.). El sentido del párrafo sería que el hombre enjuicia las cosas confrontándolas, mediante los sentidos y la inteligencia, con la imagen que previamente tenga de ellas. Ver II 70 ss.

[90] Sobre él se tienen sólo las referencias que el propio SEXTO da en II 76 y *Adv. Math.* VII 53: «Jeníades de Corinto, recordado también por Demócrito, se relaciona con Jenófanes por el sentido de su doctrina; pues dijo que todas las cosas son falsas y las apariencias y las opiniones, engañosas; y que todo cuanto surge, surge del no ser; y que en el no ser se anula cuanto se destruye».

[91] SEXTO, *Adv. Math.* VII 49, da el fragmento de cuatro hexámetros del poema de Jenófanes donde está incluida esta cita (fr. 34 D-K).

[92] Sexto aprovecha irónicamente el pasaje de *Fedro* 229 e, en el que Sócrates dice no saber si es una fiera hinchada de orgullo o un animal más sencillo y pacífico.

[93] Para Epicuro las definiciones deben basarse en imágenes concretas y no en abstracciones. Ver GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs. 77 ss.

[94] Esta descripción de lo que es el hombre está tomada seguramente de ARISTÓTELES, *Tópicos* V 1, 4; el propio Aristóteles no la considera una definición *(Tóp.* V 4, 6) y dice que es redundante *(Tóp.* VI 3, 2).

[95] Esa definición aparece en la célebre colección de *Definiciones Platónicas* 41 a, cuyo origen es confuso. Debe considerarse como una de esas descripciones ingeniosas, buenas para ejercicios de Lógica en las Escuelas. Sobre la teoría platónica del devenir de las cosas corpóreas, a la que se alude a continuación, véase *Teeteto* 152 e.

[96] Alusión al engaño de los orfebres, que vendían como si fueran de oro macizo objetos de plata recubiertos de oro. En cierto modo, el argumento se vuelve contra Sexto; pues más de tres siglos antes, Arquímedes ya había sido capaz de «aprehender el interior de las cosas» e idear un sencillo método para descubrir el engaño, a base de determinar la densidad de la pieza, sumergiéndola en agua.

[97] Dicearco de Mesina fue historiador, geógrafo y filósofo de la Escuela Peripatética, de los siglos III y II a. C. Su opinión de que el hombre y los animales no son nada al margen de su cuerpo aparece en CICERÓN, *Tusc.* I 10. La ciudad de Mesina (Sicilia) fue colonizada en el siglo VII a. C. por los mesenios que huyeron del Peloponeso cuando Esparta los sometió.

[98] Era uno de los versos del epitafio de la tumba del rey Midas. Ese epitafio se ha conservado en PLATÓN, *Fedro* 264 d.

[99] Como observa Bury, debería decir «el segundo». Ver I 89.

[100] El propio SEXTO, *Adv. Math.* VII 126, 204 y 369, atribuye la primera opinión a Heráclito, Parménides y Demócrito; la segunda a Epicuro y Anaxágoras; la tercera a los aritotélicos, estoicos y académicos.

[101] La terminología griega es *axioma* «apreciación» (ver I 189 n. 62) y *tò lektón* «sentido» (literalm. «lo decible»). Los estoicos insistieron en diferenciar Lenguaje y Pensamiento; en II 107 hay una alusión a la disputa

que al respecto sostuvieron con los epicúreos; por ello recurrieron al término *axioma* para diferenciar el *lógos apophantikós* (proposición enunciativa) de Aristóteles de lo que se piensa o quiere decir con esa proposición. Para lo que Aristóteles en su *Metafísica* entendía (y hoy entendemos nosotros) por «axioma», los estoicos introdujeron el término «indemostrable» (ver II 156 ss.). Sinónimo de axioma era para los estoicos la expresión *tò lektón*, que se ha traducido por «sentido (de una proposición)» siguiendo la terminología francesa actual; ver DELEUZE, *Lógica del Sentido*, págs. 13 ss.

102 La expresión griega es *ego dialégomai*, que en otros párrafos se usa en los sentidos más convencionales de «dialogar», «discutir» (de donde deriva «Dialéctica»). En este caso concreto hay que notar que Sexto intenta dar un ejemplo de algo que evidentemente sea cierto y que en II 110 repite el ejemplo diciendo que sería falso si él se callara. Debemos entender, pues, que este libro sería la transcripción literal de algún curso sobre el escepticismo, *dictado* por Sexto. En III 120 vuelve a salir este verbo *dialégomai* con ese mismo sentido de «dictar lecciones».

103 DIÓOGENES LAERCIO, VII 62, atribuye esa definición a Posidonio de Apamea, un estoico ecléctico maestro de Cicerón.

104 II 81 n. 101.

105 Ver II 82 n. 102.

106 ¿Por qué no son válidas según ellos? La definición que Sexto acaba de mencionar es que «A implica B» es válida cuando lo es «NO B implica NO A»; lo cual se cumple desde luego en los ejemplos con los que él ilustra los enunciados de Filón y Diodoro.

107 Varias veces (ver además III 86 y 101) da por supuesto Sexto que es absurdo decir que una cosa esté implícita o sea parte de sí misma. Pero eso no sólo no es absurdo sino que simplifica muchas fórmulas lógicas y matemáticas. Y bien se ve que el no admitirlo sí que lleva a problemas como no poder dar por válida una implicación tan trivial como que «si es de día, es de día».

108 Las operaciones lógicas sobre las que los estoicos construyeron lo que hoy llamamos Cálculo de Proposiones eran estas cuatro: NEGACIÓN «NO A», INTERSECCIÓN «A y B», DISYUNCIÓN «A o B» (en el sentido del «aut» latino: una y sólo una) e IMPLICACIÓN «A implica B». Hoy se sustituye la disyunción por la unión «A o B» en el sentido del «vel» latino: al menos una. A los axiomas para regular el uso de estas operaciones los denominaron los Cinco Indemostrables, que aparecen en II 156 ss. El sentido de este párrafo del libro es que cualquier razonamiento «A; B; luego C» es equivalente a la implicación «(A y B) implica C».

109 Traducción literal de *psilē̃i phásei*.

110 «Por encadenamiento». La expresión griega es *katà synagōgḗn.* En este Libro II son frecuentes los términos derivados de *synágō* (reunir) con el sentido de «enlazar proposiciones de forma lógica».

111 Las argumentaciones de SEXTO en II 159 ss. para probar la redundancia de los Indemostrables son banales. Además conviene recordar que la redundancia no quita validez lógica a un razonamiento; simplemente lo hace menos elegante; por ejemplo, el razonamiento de II 147 es redundante, pero sí prueba que hay luz. Ver II 113, n. 108.

112 Lo que hoy llamamos Cálculo de Predicados es la parte de la Lógica que regula el uso de los Cuantificadores: el *para todo* y el *existe.* Es la parte en que se centró Aristóteles en sus *Analíticos.*

113 «Planteamiento». El término es *epibolḗ* (acción de echar algo encima de algo). Sólo vuelve a salir en III 68. Las otras versiones dan «line of attack» y «criticism», «intento» y «método» y «considerazione».

114 En los aspectos puramente lógicos, las críticas de Sexto a los estoicos resultan insostenibles. Si ahora se atuviera a la definición que él mismo menciona en II 104, vería que sí puede ser válida una implicación en la que se contradigan el antecedente y el consecuente. Concretamente, siempre que A sea válida, también lo serán las implicaciones «A implica A» y «NO A implica A». Mucho más interesantes son sus críticas en el capítulo siguiente.

115 La frase «cuanto hemos dicho sobre que la definición es inútil» aparece sólo en la versión latina T.

116 Bury y Russo atribuyen esa definición a Alcínoo, un ecléctico del siglo II a. C.; Russo remite a FRAGSTEIN, *Die Diairesis bei Aristoteles,* Amsterdam, 1967, para el estudio de ella.

[117] DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Zenón,* atribuye esa definición a Crisipo.

[118] Hemos mantenido la doble traducción de *syntithémena:* unidos/sumados, porque en ello recae el equívoco de Sexto. Ciertamente» ningún matemático concedería que unir partes equivalga a sumar sus números de elementos, ¡a menos que esas partes sean disjuntas! Por ejemplo, si de diez amigos ocho beben y siete fuman, lo único que se concluye es que hay al menos cinco que beben y fuman, pues 10 = 8 + 7 — 5.

[119] Un codo equivalía a 44,4 cms.

[120] Esa discusión no aparece en las obras conservadas.

[121] Hemos forzado la traducción para resaltar la ironía; sería simplemente «que está preocupada»: *saleýonti*.

[122] En las dos premisas, el texto de los manuscritos dice «lo que ni podía ni puede ser»; además falta la conclusión, aunque eso se subsana con la explicación de II 233. En cuanto a las premisas, es evidente que no tiene sentido decir «lo que ni podía ni puede ser, eso no es absurdo». Con nuestra corrección, el sofisma residiría en el doble sentido de la palabra «absurdo»: en la primera premisa significaría «imposible» y en la conclusión «chocante». La explicación de Sexto en II 233 no va por ese lado; pero resulta demasiado trivial y arroja dudas sobre si Sexto entendería el sofisma original; lo que explicaría que el texto se hubiera corrompido después.

[123] Según ARISTÓTELES, *Refut. Sof.* 3, 3, un razonamiento solecista es el que obliga al que responde a hablar como un verdadero bárbaro. El término deriva de Solos, ciudad de Cilicia (Asia Menor), cuyos habitantes teman fama de hablar mal el griego.

[124] El término griego es *metapiptóntön:* «que caen del otro lado».

[125] Hemos adaptado la traducción a la construcción de *diatrépesthai* con acusativo en el sentido de «venirse abajo ante algo». Las otras versiones dan: «por destruirse los testimonios de su fuerza silogística, la demostración y los argumentos indemostrables»; «by the refutation of their evidences for the validity of the syllogism, namely proof and axiomatic arguments»; «per aver noi rovesciate le testimonianze della loro potenza sillogistica, cioè, la dimostrazione e i ragionamenti indimostrabili».

[126] Traducimos por «resfriado» el término *pýknōsin;* propiamente significa «congestión» (de *pyknós* «espeso»); hemos supuesto que se refiere a las vías respiratorias. Las otras versiones dan «condensación», «contraction or obstruction» y «ostruzione».

[127] «Que se están tratando». El término es *prosechē̂* (lo vecino, lo próximo). Las otras versiones dan «constante», «persistent» y «persistente».

[128] Tal como está, el sofisma parece una simpleza. De nuevo (ver II 230 n. 122) tendríamos que a Sexto se le escapa un juego de palabras. En griego, al contrario que en latín, existía el vulgarismo «tener cuernos» cuando a uno le había sido infiel su mujer; como se ve en ARTEMTOORO, 2, 11. Pero está claro que Sexto no lo entendía, pues al explicar el sofisma en II 244 dice que «es evidente que los hombres no tienen cuernos». Es, pues, probable que alterara la formulación original del sofisma, dejándolo sin sentido; podría haber sido algo así: «No es posible que, teniendo cuernos, los tengas hermosos (pues es una deshonra); pero ¡tú tienes unos hermosos cuernos!; luego no tienes cuernos». Desde luego, el sofisma del «cornudo» era famoso entre los griegos; Diógenes Laercio se lo atribuye a Diodoro Crono, aunque sin dar el enunciado; además, atribuye una variante a Crisipo: «Si no perdiste algo, lo tienes; es así que no perdiste los cuernos; luego los tienes».

[129] SEXTO, *Adv. Math.* I 311, se lo atribuye a Diodoro Crono.

[130] SEXTO, *Adv. Math.* VII 71, se lo atribuye a Gorgias.

[131] Ver I 33, donde se atribuye a Anaxágoras.

[132] Diógenes Laercio da la anécdota en la vida de Diógenes el Cínico.

[133] Sobre Herófilo, ver Introducción, pág. 31. La anécdota se refiere a Diodoro Crono, uno de los grandes lógicos de la Escuela Megárica, muerto en el 307 a. C.

[134] «Intuiciones». El término es *prolḗpseis.* CICERÓN, *Top.* VII 31, lo define así: «quasi naturalem atque insitam in animis nostris notionem». Desempeñó un importante papel en la teoría del conocimiento epicúrea (GARCÍA GUAL, *Epic.* 78 ss). Las otras versiones dan: «prenociones», «beliefs» y «prenozioni che sono in noi».

[135] Ver II 94 n. 103.

[136] El nombre de este tipo de argumentación deriva de *sörós* (montón). ARISTÓTELES, *Fís.* H 5, 250 e, se lo atribuye al presocrático Zenón de Elea; según esa cita, la argumentación original era así: «Si un grano no hace ruido al caer, tampoco lo hará un montón de granos, ¡por grande que sea!». Luego se aplicó a cualquier razonamiento progresivo.

[137] El texto griego es *perì taútas idíōs échōn,* cuya traducción depende del determinante que se tome para *échōn.* Nosotros hemos tomado *échōn perì* (ocupándose). Las otras versiones toman *idíōs échōn,* quedando así: «cuando esté peculiarmente el dialéctico en vista de ellas», «concerning these the Dialectician, in his own peculiar position», «il Dialettico, per quanto abbia a proposito di esse un'opinione sua particolare».

[138] Esa discusión no aparece en las obras conservadas.

LIBRO III

Lo anterior es lo que podría decirse sobre la parte de [1] la Lógica, en la llamada Filosofía, sin necesidad de más para un esbozo.

I

SOBRE LA PARTE QUE TRATA DE LA REALIDAD

Y de acuerdo con ese mismo estilo del libro, al abordar la parte que trata de la Realidad[139] no replicaremos a cada una de las cosas dichas por ellos al respecto, sino que intentaremos hacer tambalearse las más generales, junto con las cuales quedan tratadas también las restantes.

Y comencemos por la doctrina de los Principios.

II

SOBRE LOS PRINCIPIOS AGENTES

Y como entre la mayoría se está de acuerdo en que hay Principios Materiales y Principios Agentes, daremos comienzo a nuestro estudio a partir de los Agentes; pues dicen que ésos son más importantes que los Materiales.

III

SOBRE DIOS

[2] Pues bien, ya que la mayoría dice que Dios es la principal Causa Agente, indaguemos en primer lugar sobre Dios. Dejando sentado de entrada lo siguiente: que nosotros, siguiendo a la gente normal, decimos sin dogmatismos que hay dioses, y reverenciamos a esos dioses, y afirmamos que son providentes. Pero contra la arrogancia de los dogmáticos, argumentamos esto.

Para que las cosas sean concebidas por nosotros, debemos conocer sus esencias; por ejemplo, si son corpóreas o incorpóreas. Y también sus formas; pues nadie podría concebir un caballo si antes no se instruyó sobre la forma del caballo. Además, la cosa concebida debe concebirse (situada) en algún lugar.

[3] Ahora bien, puesto que entre los dogmáticos unos dicen que Dios es corpóreo y

otros que incorpóreo, unos que es antropomorfo y otros que no, unos que está en algún lugar y otros que no, y de los que dicen que está en algún lugar unos dicen que está en el Mundo y otros que fuera, ¿cómo podremos asumir la idea de Dios no teniendo acordada su esencia ni su forma ni el lugar donde podría estar?

Pónganse pues de acuerdo y digan de forma unánime que Dios es tal o cual; pretendan después, cuando así nos lo hayan esbozado, que nosotros asumamos la idea de Dios. Pero en tanto discuten sin acuerdo posible, no tenemos en qué ponernos de acuerdo con ellos[140].

«Pero —dicen ellos— ¡una vez que concibas algo incorruptible [4] y bienaventurado, considera que eso es Dios!».

Sin embargo, eso es estúpido. Pues del mismo modo que quien no conoce a Dión no puede saber las cualidades que en él como tal Dión se dan: del mismo modo nosotros, al no conocer la esencia de Dios, tampoco podremos aprender y entender las cualidades que en él se dan.

Y aparte de eso, dígannos qué ser es el bienaventurado: [5] si el que actúa según su capacidad y cuida de lo ordenado por él o si el que permanece inactivo y ni él tiene ninguna ocupación ni se la proporciona a otro. Y en efecto, al estar ellos en desacuerdo también sobre esto de forma irresoluble, nos habrán hecho inconcebible lo de bienaventurado y por lo tanto también lo de Dios.

Y aun en el caso de que se concibiera a Dios, sería [6] preciso desde el propio punto de vista de los dogmáticos mantenerse en suspenso sobre lo de si existe o no existe; pues lo de si Dios existe no es una cosa manifiesta.

En efecto, si se ofreciera por sí mismo, los dogmáticos estarían de acuerdo en quién y cómo es y dónde está. Pero su irresoluble desacuerdo ha hecho que Dios nos resulte ser una cosa no manifiesta y necesitada de demostración.

Ahora bien, el que demuestra que Dios existe: o lo demostrará [7] mediante una cosa manifiesta o mediante una no manifiesta.

Desde luego, no mediante una cosa manifiesta. Si, en efecto, fuera manifiesto lo que demuestra que Dios existe, entonces: puesto que, como ya establecimos[141], lo demostrado se entiende en relación con lo que lo demuestra —por lo cual, también se aprehende junto con ello— igualmente sería manifiesto lo de que Dios existe al aprehenderse junto con aquello que lo demuestra, que es una cosa manifiesta. Pero no es manifiesto, como recordamos antes. Por lo tanto, no se demuestra mediante una cosa manifiesta.

[8] Pero tampoco mediante una no manifiesta.

En efecto, si se dijera que esa cosa no manifiesta, demostrativa de que Dios existe y necesitada de demostración, se demuestra mediante una cosa manifiesta: entonces lo de que Dios existe tampoco ahora sería no manifiesto, sino manifiesto. Por consiguiente, lo no manifiesto demostrativo de ello no puede demostrarse con algo manifiesto. Pero tampoco con algo no manifiesto, pues el que eso dijera caería en una recurrencia *ad infinitum* al exigir nosotros una y otra vez una demostración de la cosa no manifiesta aducida para la demostración de la precedente.

Por consiguiente, no puede demostrarse de ninguna de ambas formas lo de que Dios existe.

[9] Pero si ni es evidente por sí mismo ni se demuestra a partir de ninguna otra cosa, entonces lo de si Dios existe será inaprehensible.

Y aún debe decirse esto.

El que dice que hay Dios: o dice que cuida de las cosas del Mundo o que no cuida. Y si cuida, dirá si de todas o de algunas.

Pero si cuidara de todas las cosas, no habría en el Mundo nada malo ni maldad. Sin embargo, dicen que todo está lleno de maldad. No se dirá, pues, que Dios cuida de todas las cosas.

[10] Y si cuida de algunas, ¿por qué cuida de unas sí y de otras no? En efecto, o quiere y puede cuidar de todo, o quiere pero no puede, o puede pero no quiere, o ni quiere ni puede. Pero si quisiera y pudiera, cuidaría de todo; mas por lo dicho no cuida de todo; luego no es cierto que quiera y pueda cuidar de todo. Y si quiere pero no puede, es menos poderoso que la causa por la que no puede cuidar de lo que no cuida; ¡pero es contrario al concepto de [11] Dios el que sea menos poderoso que algo! Y si puede cuidar de todo pero no quiere, se entendería que es perverso. Y si ni quiere ni puede, es a la vez perverso y débil; ¡decir lo cual de Dios, es de impíos!

Por consiguiente, Dios no cuida de las cosas del Mundo.

Pero si no ejerce el cuidado de nada ni hay obra ni efecto suyos, nadie podrá decir de dónde aprehende que Dios existe, si realmente ni se hace patente por sí mismo ni puede aprehenderse por ninguno de sus efectos.

En consecuencia, también por eso es inaprehensible lo de si Dios existe.

Y de ello concluimos que hasta es probable que quienes [12] dicen de forma tajante que Dios existe se vean forzados a incurrir en impiedad. En efecto, si dicen que cuida de todo estarán afirmando que es la causa de los males; y si dicen que cuida de algunas cosas o de ninguna se verán forzados a decir que Dios es o perverso o débil; y eso es claramente de impíos.

IV

SOBRE LA CAUSA

Y para que los dogmáticos, (resentidos) por su incapacidad para refutarnos de una forma efectiva, no intenten incluso acusarnos de impiedad, discutiremos de la causa eficiente de un modo más genérico, procurando antes enterarnos bien de la noción de causa.

Desde luego, a tenor de lo dicho por los dogmáticos, uno no podría ni siquiera hacerse una idea de causa; porque[142], aparte de ofrecer definiciones discordantes e insólitas de causa, con su desacuerdo han hecho indescifrable [14] su misma esencia, pues unos dicen que la causa es una cosa corpórea y otros que incorpórea.

Sin embargo, podría considerarse bastante corriente entre ellos decir que la causa es aquello por lo cual el efecto llega a ser una cosa en acto.

Así, por ejemplo, el Sol —o el calor del Sol— es causa de que la cera se derrita o del derretimiento de la cera, ¡pues hasta en eso están en desacuerdo!, ya que unos dicen que la causa es causa de sustantivos como el «derretimiento» y otros que de verbos como el «derretirse».

Por eso, como digo, lo más corriente sería que «la causa es aquello por lo cual el efecto llega a ser una cosa en acto».

[15] Y la mayoría considera que de esas causas, unas son «suficientes», otras «concausas» y otras «coadyuvantes».

Y consideran que son «suficientes» aquellas que, si están presentes,, está presente el efecto; y si se suprimen, se suprime; y si disminuyen, disminuye. En ese sentido, en efecto, dicen que la presión del dogal en torno al cuello es la causa del estrangulamiento.

Y «concausa», la que aporta una influencia igual a la de otra concausa con vistas a que se dé el efecto. En ese sentido dicen que cada uno de los bueyes que arrastran el arado es la causa del arrastre del arado.

Y «coadyuvante», la que aporta una influencia modesta, básicamente para que el efecto tenga lugar con mayor facilidad. Como cuando, teniendo dos hombres levantada una carga con dificultad, un tercero que acudiera aliviara esa carga.

Por otro lado, algunos afirmaron también que las cosas [16] presentes —en cuanto fundamentos previos —son causas de cosas futuras; tal como una exposición al Sol sostenida es causa de una insolación. Pero otros rechazaron eso, puesto que la causa en cuanto causa, al ser correlativa de algo y ser correlativa (en concreto) del efecto, no puede precederlo.

Y en la incertidumbre de eso, decimos cosas del siguiente tenor.

V

SI ALGO ES CAUSA DE ALGO

Es probable que exista la causa. [17]

En efecto, ¿cómo llegaría a haber crecimiento, reducción, generación, corrupción, movimiento en general, cada cosa de las resultantes en el Mundo Natural y en el Mundo del espíritu, el gobierno del Universo entero, etc., si no fuera de acuerdo con alguna causa? Pues incluso si nada de eso existiera en realidad, seguro que diríamos que es por alguna causa por lo que esas cosas nos aparecen tal como no son.

Pero además, si no hubiera causa, todo saldría de todo [18] y se daría porque sí. Por ejemplo, los caballos se engendrarían tal vez de los ratones y los elefantes de las hormigas. Y si no hubiera ninguna causa por la que las regiones del Sur fueran lluviosas y las del Este desérticas, tal vez se producirían lluvias abundantes y nevadas en la Tebas egipcia, mientras que las regiones del Sur no dispondrían de lluvias.

[19] Y además, el que dice que no existe ninguna causa se vuelve contra sí mismo. En efecto, si afirma que dice eso porque sí y sin ninguna causa, no será digno de crédito; mientras que si lo dice por alguna causa, queriendo destruir la causa establece que se admita[143] la causa por la que no existe la causa.

Por eso, pues, es probable que exista la causa.

[20] Pero resultará claro que también es admisible decir que nada es causa de nada, una vez que como recordatorio de ello expongamos ahora unos pocos argumentos de entre otros muchos.

De hecho, por ejemplo, es imposible concebir la causa antes de aprehender su efecto como efecto de ella, pues reconocemos que es causa del efecto sólo cuando a éste [21] lo aprehendemos como efecto. Pero tampoco podemos aprehender el efecto de esa causa como efecto suyo si antes no aprehendemos la causa de ese efecto como causa suya, pues parece que conocemos que es su efecto justo en el momento en que aprehendemos su causa como causa suya.

[22] Ahora bien, si para que concibamos la causa es preciso que antes conozcamos el efecto y para que conozcamos el efecto es preciso, como dije, enterarse antes de la causa: entonces el *tropo* sin salida del círculo vicioso hace ver que ambas cosas son inconcebibles al no poderse concebir la causa como causa ni el efecto como efecto; pues al estar cada una necesitada de la garantía de la otra, no sabremos por cuál de ellas dar comienzo al concepto (de ambas).

Por lo cual, tampoco podremos declarar que algo sea causa de algo.

Pero incluso en el caso de que uno estuviera de acuerdo [23] en que la causa puede concebirse, se consideraría que es inaprehensible debido al desacuerdo existente; pues unos dicen que algo es causa de algo, otros que no y otros se abstuvieron (de pronunciarse).

En efecto, el que dice que algo es causa de algo: o afirma que dice eso porque sí y sin partir de ninguna causa fundada o argumentará que llega a esa conclusión por alguna causa.

Y si dice que porque sí, no será más digno de crédito que el que —porque sí— dice que nada es causa de nada.

Pero si citara causas por las que cree que algo es causa de algo, intentará establecer lo cuestionado con lo cuestionado; pues estando nosotros cuestionando si algo es causa de algo, él dice que existe la causa porque hay una causa para que exista la causa.

Y por otro lado, puesto que estamos cuestionando la [24] existencia de la causa, será absolutamente imprescindible que proporcione también una causa de la causa por la que hay alguna causa y otra de ésa y así hasta el infinito; pero es imposible proporcionar infinitas causas; luego es imposible decir de forma tajante que algo es causa de algo.

Aparte de eso, o la causa produce el efecto cuando ya [25] es causa y se ha constituido o cuando no es causa.

Y sin serlo, seguro que no.

Y si cuando es, primero debe haberse constituido ella misma y llegado a ser causa, para después inducir el efecto; pues se está diciendo que se da como efecto cuando ésta

ya es causa. Pero dado que la causa es correlativa de algo y correlativa del efecto, es claro que no puede constituirse como causa antes de darse aquél. Por consiguiente, tampoco cuando es causa puede la causa producir aquello de lo que es causa.

[26] Pero si no produce ningún efecto ni cuando no es causa ni cuando lo es, no produce ningún efecto. Por lo cual, tampoco será causa, pues sin producir ningún efecto, la causa no puede entenderse como causa.

De ahí que algunos argumenten también así:

La causa debe constituirse o a la vez que el efecto o antes que él o después de que él ocurra.

Ahora bien, decir que la causa llega a su constitución después de la ocurrencia de su efecto ¡gracias que no sea incluso ridículo!

[27] Pero tampoco puede constituirse antes que él; pues dicen que se entiende en relación con él y afirman que las cosas correlativas, por eso mismo de que son correlativas, existen y se entienden la una junto con la otra.

Y tampoco puede constituirse a la vez; pues si ella es la que lo produce y lo producido necesita ser producido por lo que ya es, primero debe la causa hacerse causa para después producir el efecto.

Ahora bien, si la causa no se constituye ni antes que su efecto ni a la vez que él y tampoco el efecto se produce antes que ella, entonces nunca participa de la realidad en sentido pleno.

[28] Y también por ello, es claro seguramente que la idea de causa queda excluida una vez más. Pues si la causa en cuanto correlativa no puede concebirse antes que el efecto, y si para que se entienda como causa de su efecto debe concebirse antes que su efecto, y si es imposible concebir algo antes que aquello previamente a lo cual no puede ser concebido: entonces es imposible que la causa se conciba.

Pues bien, de todo eso concluimos lo siguiente: [29]

Que si son probables las razones por las que vimos que hay que decir que existe la causa, y si también son probables las que muestran que no es adecuado decir que existe causa alguna, y si no es posible dar preferencia a ninguna de esas razones porque no disponemos con acuerdo ni de signo ni de criterio ni de demostración, como hicimos ver: entonces es preciso suspender el juicio también sobre la existencia objetiva de la causa, considerando que la causa, a la vista de lo dicho por los dogmáticos, lo mismo existe que no existe.

VI

SOBRE LOS PRINCIPIOS MATERIALES

Pues bien, sobre el Principio Agente bastará por ahora [30] con haber dicho eso.

Pero también habrá que hablar concisamente de los llamados Principios Materiales.

Desde luego, es fácil ver que éstos son inaprehensibles a partir del desacuerdo que

sobre ellos hay entre los dogmáticos[144]. Ferecides de Siros, en efecto, dijo que el principio de todo era la Tierra; Tales de Mileto, el Agua; su discípulo Anaximandro, lo Indefinido; Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, el Aire; Hípaso de Metaponto, el Fuego; Jenófanes de Colofón, la Tierra y el Agua; Enópides de Quíos, el Fuego y el Aire; Hipón de Regio, el Fuego y el Agua; Onomácrito en los *Himnos Órficos,* el Fuego, [31] el Agua y la Tierra; los del círculo de Empédocles y los estoicos, el Fuego, el Aire, el Agua y la Tierra, pues ¿por qué habría que citar también esa misteriosa «materia indeterminada» de algunos, que ni ellos mismos se muestran seguros de comprender?; los del círculo del peripatético Aristóteles, el Fuego, el Aire, el Agua, la Tierra y la Sustancia [32] Corpórea Giratoria[145]; Demócrito y Epicuro, los átomos; Anaxágoras de Clazómenas, las homeomerías. Diodoro el apodado Crono, las partículas mínimas e indivisibles; Heraclides Póntico y Asclepíades de Bitinia, las moléculas no armonizadas; los seguidores de Pitágoras, los números; los matemáticos, las fronteras de los cuerpos; Estratón el Naturalista, las cualidades.

[33] Pues bien, habiéndose dado tal y aún mayor desacuerdo entre ellos sobre los principios materiales: o convenimos con todas las posturas expuestas y otras o con algunas.

Pero con todas, no es posible; pues indudablemente no podremos ponernos de acuerdo con los de en torno a Asclepíades, que dicen que los elementos últimos son fraccionables y de distintos tipos, con los de en torno a Demócrito, que afirman que son indivisibles e indiferenciados, y con los de en torno a Anaxágoras, que suprimen cualquier cualidad sensible en las homeomerías.

Y si damos preferencia a alguna postura sobre las demás: [34] o la preferimos porque sí y sin demostración o con demostración.

Desde luego, no estaremos de acuerdo en hacerlo sin demostración.

Y si con demostración, esa demostración debe ser verdadera. Pero no parecería verdadera sin haber sido enjuiciada con un criterio verdadero. Y se hace ver que el criterio es verdadero mediante una demostración ya enjuiciada. Ahora bien, si para hacer ver que es verdadera la demostración [35] que da preferencia a una de esas posturas debe haberse demostrado su criterio, y si para demostrar el criterio debe haberse enjuiciado antes su demostración: entonces, al necesitar una y otra vez la demostración un criterio demostrado y el criterio una demostración contrastada, aparece el *tropo* del círculo vicioso que no permitirá proseguir el razonamiento. Y si alguien quisiera enjuiciar siempre el [36] criterio con un criterio y demostrar la demostración con otra demostración, caería en una recurrencia *ad infinitum*.

Pues bien, si no podemos convenir con todas las posturas sobre los elementos últimos ni tampoco con algunas de ellas, entonces conviene suspender el juicio sobre ellos.

Desde luego, incluso con sólo esas cosas es posible hacer [37] notar la inaprehensibilidad de los elementos últimos y los principios materiales. Sin embargo, para que podamos refutar aún más enérgicamente a los dogmáticos nos entretendremos con mesura en este punto.

Y puesto que, como hicimos notar, las opiniones sobre los elementos últimos son muchas y casi infinitas, excusaremos por ahora argumentar contra cada una en particular, en atención al carácter de este escrito.

Pero implícitamente daremos réplica a todas. En efecto, puesto que cualquier postura que uno formule sobre los elementos últimos se remitirá a lo corpóreo o a lo incorpóreo, concluimos que basta hacer notar que por un lado son inaprehensibles las cosas corpóreas y por otro son inaprehensibles las incorpóreas. En virtud de ello, en efecto, también será claro que son inaprehensibles los elementos últimos.

VII

SI ES APREHENSIBLE LO CORPÓREO

a
Primera definición de «cuerpo»

[38] Pues bien, algunos[146] dicen que «cuerpo es lo que es capaz de producir o sufrir (efectos)». Pero a tenor de esa definición, éste resulta inaprehensible.

En efecto, como hicimos notar, la causa es inaprehensible. Y al no poder decir si existe alguna causa, tampoco podemos decir si existe algo que sufra sus efectos, pues lo que sufre un efecto lo sufre indudablemente por una causa; pero al ser inaprehensibles tanto la causa como lo que sufre el efecto, también será por ello inaprehensible lo corpóreo.

b
Segunda definición de «cuerpo»

[39] Otros dicen que «cuerpo es lo que se extiende con solidez en las tres dimensiones».

Dicen, en efecto, que un punto es «aquello de lo que no hay ninguna parte», y una línea «lo largo sin ancho», y una superficie «lo largo y a la vez ancho», y cuando ésta adquiere además el grosor y la solidez, resulta el cuerpo —sobre el que ahora está centrada nuestra argumentación— que está constituido por lo largo, lo ancho, el grosor y la solidez.

También contra éstos resulta ciertamente fácil la argumentación. [40]

En efecto, ya digan[147] que el cuerpo no es nada fuera de eso o que es algo más aparte del conjunto de las citadas cosas, desde luego el cuerpo no sería nada sin lo largo, lo ancho, el grosor y la solidez. Pero si el cuerpo es esas cosas, siempre que uno haga ver que ellas son inexistentes habrá suprimido también el cuerpo, pues el total queda suprimido junto con cada una de sus partes.

Pues bien, contra esas cosas es posible argumentar de diversas formas. Pero ahora bastará argumentar que las fronteras de los cuerpos, si existen, son líneas o superficies o cuerpos.

Si uno, pues, dijera que existe alguna superficie o línea, [41] también diría o que cada una de las mencionadas cosas puede subsistir por sí misma o que sólo se observa en relación con los cuerpos en cuestión.

Pero fantasear con que una línea o superficie subsiste por sí misma sería probablemente una tontería.

Y si se dijera que cada una de ellas sólo se observa en relación con los cuerpos y que no subsiste por sí misma, entonces:

En primer lugar, resultaría de ello que los cuerpos no se engendrarían a partir de ellas, pues sería preciso —supongo— que antes esas cosas tuvieran subsistencia por sí mismas para así, al combinarse, haber formado los cuerpos.

[42] Además, tampoco subsisten en los mencionados cuerpos. Y eso es posible hacerlo notar de más formas, pero bastará mencionar ahora los absurdos del contacto.

Pues bien, si los cuerpos yuxtapuestos entran en contacto uno con otro, entonces se tocan uno a otro con sus fronteras; por ejemplo, con sus superficies. Ahora bien, en ese contacto las superficies no se unificarán la totalidad de la una con la totalidad de la otra, porque el contacto sería una soldadura y la separación un desgarro de las cosas [43] en contacto; lo cual no se observa. Pero si la superficie toca con unas partes la superficie del cuerpo yuxtapuesto a ella y con otras se mantiene unida al cuerpo del que es frontera, entonces no será una cosa sin grosor; pues se entiende que las partes son diferentes en la dirección del grosor en la que esa superficie toca a la superficie yuxtapuesta y en la dirección en la que esa superficie se une al cuerpo del que es frontera. Por consiguiente, sin grosor no puede uno observar en un cuerpo lo largo y lo ancho. Y entonces, tampoco la superficie.

Y análogamente, cuando por un suponer dos superficies se yuxtaponen una con otra por los bordes en que terminan —por ejemplo, el que se dice ser su largo— o, vale decir, por líneas: entonces esas líneas por las que se dice que se unen entre sí las superficies no se unificarán una con otra, pues quedarían soldadas. Pero si cada una de ellas se une con unas partes en la dirección del ancho con la línea a ella yuxtapuesta y con otras partes está unida a la superficie de la que es borde, entonces no estará falta del ancho; y entonces, tampoco será una línea.

Pero si en un cuerpo no existen ni la línea ni la superficie, tampoco habrá en ese cuerpo ni largo ni ancho ni grueso.

Y si alguien dijera que las fronteras son cuerpos, la [44] respuesta contra él sería concisa; pues si lo largo es cuerpo, necesitará dividirse en sus tres dimensiones, cada una de las cuales, al ser cuerpo, se dividirá a su vez en otras tres dimensiones que serán cuerpos y que análogamente se dividirán en otras y así hasta el infinito; de forma que el cuerpo, al descomponerse en infinitas dimensiones, se vuelve infinitamente grande; lo cual es absurdo.

Por consiguiente, las citadas dimensiones tampoco son cuerpos.

Pero si no son cuerpos ni líneas o superficies, no se considerará que existen.

Y también la solidez es inaprehensible. [45]

En efecto, si de verdad se aprehendiera se aprehendería en el contacto; así pues, si mostráramos que el contacto es una cosa inaprehensible, sería claro que no es posible aprehender la solidez. Y que el contacto es una cosa inaprehensible lo razonamos así:

Las cosas que se tocan una a otra: o se tocan una a otra parcialmente o la totalidad a la totalidad.

Desde luego, la totalidad a la totalidad seguro que no, pues entonces se harían una sola cosa y no se tocarían una a otra.

Pero tampoco, partes contra partes. En efecto, sus partes son partes respecto a la totalidad, pero son la totalidad respecto a sus propias partes. Así pues, por lo dicho antes, [46] esas totalidades, que son partes en las otras, no se tocarán la totalidad a la totalidad; y tampoco partes contra partes, pues sus partes en cuanto que son la totalidad respecto a sus propias partes tampoco se tocarán ni la totalidad a la totalidad ni partes contra partes.

Pero si el contacto no lo aprehendemos ni teniendo lugar en la totalidad ni en las partes, entonces el contacto es una cosa inaprehensible. Y por esa razón, también la solidez.

Y entonces, también el cuerpo. En efecto, éste no es nada sin las tres dimensiones y la solidez; pero hicimos ver que cada una de esas cosas es inaprehensible; luego también será inaprehensible el cuerpo.

De esta forma, pues, a la vista del concepto de cuerpo resulta inaprehensible lo de si el cuerpo es algo.

[47] Pero a lo anterior debe añadirse también esto: Entre los seres, se dice que unos son sensibles y otros inteligibles. Y que éstos se aprehenden con la inteligencia y los otros con los sentidos. Y que los sentidos son capaces cada uno de un único tipo de sensación. Y que la inteligencia va de la aprehensión de lo sensible a la aprehensión de lo inteligible.

Pues bien, si lo corpóreo es algo, será o sensible o inteligible.

Y sensible no lo es, pues parece aprehenderse por combinación de lo largo, el grosor, lo ancho, la solidez, el color y algunas otras cosas junto con las cuales se percibe; sin embargo, entre los propios dogmáticos se dice que los sentidos son capaces cada uno de un único tipo de sensación.

[48] Y si se dice que lo corpóreo es inteligible, entonces es totalmente obligado que en la naturaleza de las cosas haya algo sensible a partir de lo cual se dé la intelección de lo corpóreo, ya que es inteligible. Pero no hay nada fuera de lo corpóreo y lo incorpóreo; de las cuales cosas, lo incorpóreo es —por su misma naturaleza— inteligible y lo corpóreo no es sensible, como hicimos notar. Así pues, no habiendo en la naturaleza de las cosas nada sensible a partir de lo cual se dé la intelección de lo corpóreo, lo corpóreo no será tampoco inteligible.

Pero si no es ni sensible ni inteligible y si fuera de eso no hay nada, entonces habrá que decir que a la vista de esa argumentación lo corpóreo no es nada.

Por eso, pues, tras oponer los argumentos contra lo [49] corpóreo al hecho de que lo corpóreo aparece como realmente existente, concluimos en la suspensión del juicio sobre

lo corpóreo.

c

De si es aprehensible lo incorpóreo

Y de la inaprehensibilidad de lo corpóreo se sigue que también es inaprehensible lo incorpóreo.

En efecto, las privaciones se entienden como privaciones de propiedades; por ejemplo, la ceguera como privación de la vista, la sordera del oído y análogamente en las demás cosas. Por lo cual, para aprehender una privación hay que haber aprehendido antes la propiedad de la que la privación se dice ser privación, pues uno que fuera desconocedor de la visión no podría decir «fulano no tiene visión», que es lo que significa ser ciego.

Así pues, si lo de incorpóreo es la privación de lo corpóreo [50] y si es imposible que sin haberse aprehendido las propiedades se aprehendan sus privaciones y si se ha mostrado que lo corpóreo es inaprehensible, entonces también será inaprehensible lo incorpóreo.

Pues además, o es sensible o inteligible.

Pero si es sensible, es inaprehensible debido a la diversidad de animales, hombres, sentidos y circunstancias y por las interferencias y demás cosas citadas en lo de los *tropos*.

Y si es inteligible, al no estar dada por sí misma la aprehensibilidad de lo sensible partiendo de lo cual parece que llegamos a lo inteligible, tampoco se dará por sí misma la aprehensibilidad de lo inteligible.

Por lo cual, tampoco la de lo incorpóreo.

[51] Y el que afirma aprehender lo incorpóreo: o sostendrá que lo aprehende por medio de una sensación o por medio del pensamiento.

Y por medio de una sensación seguro que no, porque las sensaciones parece que se perciben en los sentidos por presión e impacto. Por ejemplo, la visión tiene lugar quizás por la pulsión del cono de luz[148], quizás por emisión y recepción de minúsculas copias (de los objetos), quizás por difusión de los rayos de luz y de los colores. Y también la audición: tal vez el aire batido o tal vez partículas de sonido lleguen en círculos a los oídos y exciten la potencia auditiva del alma para que se produzca la percepción del sonido. Mas también los olores chocan contra la nariz y los sabores contra la lengua; y análogamente lo que [52] afecta al tacto, contra el tacto. Sin embargo, lo incorpóreo no es capaz de ser fundamento de tal presión. De forma que no podría ser aprehendido mediante una sensación.

Pero tampoco, mediante el pensamiento.

En efecto, si como dicen los estoicos el pensamiento es el sentido (de las proposiciones) y una cosa incorpórea, quien diga que lo incorpóreo se aprehende con el pensamiento da por concedido lo que se cuestiona; pues estando nosotros cuestionando

si se puede aprehender algo incorpóreo, él, aceptando sin más una cosa incorpórea, pretende que con ella se produzca la aprehensión de lo incorpóreo. Así pues, si de verdad es incorpóreo, el propio pensamiento [53] es parte de lo que se cuestiona. ¿Cómo, pues, demostrará uno que primero se aprehende esa cosa incorpórea; y hablo del pensamiento? Pues si con otra cosa incorpórea, también de ésta pediremos la demostración de su aprehensibilidad y así hasta el infinito. Y si con una corpórea, también sobre la aprehensibilidad de lo corpóreo se plantea la cuestión. ¿Con qué, pues, probaremos que se aprehende esa cosa corpórea que se toma para la demostración de la aprehensibilidad del incorpóreo pensamiento? Si con una corpórea, caemos en una recurrencia *ad infinitum.* Y si con algo incorpóreo, incurrimos en el *tropo* del círculo vicioso.

Según eso, pues, dado que el pensamiento si de verdad es incorpóreo resulta inaprehensible, nadie podría decir que lo incorpóreo se aprehende por medio de él.

Y si el pensamiento es una cosa corpórea: puesto que [54] también sobre lo corpóreo existe la disputa sobre si se aprehende o no debido al llamado «fluir continuo» de esas cosas —de forma que ni siquiera la indicación «esto» se admite ni se considera que exista, según lo que el propio Platón[149] dice de que los cuerpos devienen pero de ningún modo son—, no sé cómo se va a enjuiciar la disputa sobre lo corpóreo, debido a los absurdos poco antes mencionados; ni con lo corpóreo ni con lo incorpóreo.

Así pues, es imposible aprehender lo incorpóreo mediante el pensamiento.

Pero si no se ofrece a la sensación ni se aprehende mediante [55] el pensamiento, no se aprehendería en absoluto.

Pues bien, si no es posible pronunciarse tajantemente sobre la existencia ni de lo corpóreo ni de lo incorpóreo, también habrá que suspender el juicio sobre los elementos últimos. Y también seguramente sobre los compuestos, si de verdad entre ellos unos son corpóreos y otros incorpóreos y si sobre ambas cosas han surgido dificultades.

Por lo demás, debiéndose mantener en suspenso a causa de eso los principios agentes y los materiales, resulta inviable el Tratado de los Principios.

VIII

SOBRE LA COMPOSICIÓN

[56] Pero incluso en el caso de que uno pase por alto eso, incluso entonces ¿cómo afirman que de los elementos últimos se forman los compuestos, cuando no existen en absoluto ni el choque y el contacto ni la composición o mezcla?

En efecto, hice notar poco antes —cuando discutíamos de la existencia de lo corpóreo— que el contacto no es nada. E insistiré brevemente en que a tenor de lo dicho por ellos tampoco es posible la modalidad de la composición.

Muchas cosas se dicen, en efecto, sobre la composición y casi innumerables son las posturas de los dogmáticos acerca del citado problema; de lo que fácilmente podría deducirse a la vista de ese irresoluble desacuerdo lo inaprehensible del problema. Pero

nosotros, ahorrándonos ahora por el plan previo del libro la réplica a cada una de esas cosas, consideraremos suficiente de momento decir esto:

[57] Afirman que las cosas que se componen constan de esencia y cualidades. Así pues, o dirá uno que se mezclan sus esencias pero de ningún modo sus cualidades, o que se mezclan las cualidades pero ya no las esencias, o que ninguna de ambas cosas se mezcla con su correspondiente, o que ambas se unifican cada cual con su correspondiente.

Pero si no se mezclan entre sí ni las cualidades ni las esencias, la composición sería inconcebible, pues ¿cómo podría acontecer que tuviera lugar una percepción unitaria de las componentes si en realidad esas componentes no se mezclan entre sí de ninguna de las formas citadas?

Y si se dijera que las cualidades simplemente se yuxtaponen [58] unas a las otras y que se mezclan las esencias, también en ese caso sería absurdo lo que se dice; pues en las composiciones no percibimos las cualidades como cosas separadas, sino que experimentamos el compuesto como una unidad hecha a partir de sus componentes.

Y si uno dijera que se mezclan las cualidades pero de ningún modo las esencias diría cosas imposibles, pues el soporte de las cualidades está en las esencias; por lo cual sería ridículo decir que las cualidades separadas de las esencias se mezclan por sí mismas las unas con las otras y que las esencias sin cualidades subsisten por su lado.

Queda estudiar si tanto las cualidades de las componentes [59] como las esencias se funden unas con otras y mezclándose producen la composición. Lo cual es más absurdo que lo ya citado, pues tal composición es imposible.

De hecho, por ejemplo, si se mezclara una copa de jugo de cicuta con diez copas de agua se podría decir que la cicuta se ha disuelto por toda el agua; y de hecho, si uno tomase la mínima parte de la mezcla la encontraría dotada del poder de la cicuta. Pero si la cicuta se disuelve [60] en cada parte del agua y se difunde por completo en toda ella por la mutua compenetración de sus esencias y cualidades para que así se produzca la composición, y si las cosas que se difunden una en la otra en cada una de sus partes ocupan el mismo espacio y son por ello iguales las dos: entonces la copa de cicuta será igual que las diez copas de agua. De forma que la mezcla tiene que ser o de veinte copas o de sólo dos, al menos en este supuesto de la modalidad de la composición. Pero vertida de nuevo una copa de agua en las veinte copas según la cuenta de este supuesto, el volumen debe ser o de cuarenta copas o una vez más de sólo dos; porque lo mismo puede equivaler esa copa a las veinte en que se disuelve que las veinte a esa única con [61] la que se unifican. Y así, vertiendo copas de una en una y razonando de forma similar, es posible concluir que las veinte copas encontradas en la mezcla deben ser en cierto modo dos mil o más copas, al menos en este supuesto de la modalidad de la composición; y a la vez, esas mismas copas deben ser sólo dos; lo cual no dejaría de causar el colmo del estupor.

Así pues, también este supuesto de la composición es absurdo.

[62] Pero si la composición no puede producirse ni mezclándose entre sí sólo las esencias, ni sólo las cualidades, ni ambas, ni ninguna de las dos, y si fuera de eso no es

posible imaginar nada, entonces la modalidad de la composición —y en general, de la mezcla— resulta inconcebible.

Por lo cual, si los denominados elementos no pueden ser constituyentes de los compuestos ni yuxtaponiéndose unos con otros por contacto ni componiéndose o mezclándose, entonces el estudio de la Realidad de los dogmáticos es inconcebible también en cuanto a esta cuestión.

IX

SOBRE EL CAMBIO

[63] Pero además de lo anterior, era oportuno insistir en la cuestión de los cambios[150].

También con eso podría apreciarse que el estudio de la Realidad de los dogmáticos es imposible. En efecto, los compuestos deben necesariamente formarse por algún cambio en sus elementos y en el principio agente; así pues, si hacemos notar que no se está de acuerdo sobre ninguna de las formas del cambio, estará claro —aun concediendo a título de hipótesis todo lo anterior— que en vano se ha desarrollado por los dogmáticos lo que se conoce como Estudio de la Realidad.

X

SOBRE EL MOVIMIENTO

Pues bien, quienes parecen haberse ocupado más a fondo [64] del cambio afirman que de él existen seis formas: el cambio de lugar, el cambio físico, el crecimiento, la disminución, la generación y la corrupción.

Así pues, nos detendremos en cada una de las citadas formas de cambio en particular, comenzando por el cambio de lugar.

Pues bien, esta forma de cambio es según los dogmáticos aquella por la cual lo que se mueve pasa de un lugar a otro, ya en cuanto un todo ya respecto a sus partes. En cuanto un todo, como en el caso de los que pasean. Respecto a sus partes, como en el caso de la esfera que se mueve en torno a un eje; pues permaneciendo el total de ella en el mismo lugar sus partes cambian de sitio.

[65] A grandes rasgos, tres han sido —creo yo— las posturas acerca del movimiento. La gente normal, en efecto, y algunos filósofos suponen que el movimiento existe. Parménides y Meliso y algunos otros, que no existe. Y los escépticos dijeron que el movimiento lo mismo existe que no existe, pues en cuanto a los fenómenos parece que el movimiento existe, pero en cuanto al razonamiento filosófico, que no existe.

Así pues, si nosotros, al exponer el enfrentamiento entre los que suponen que el

movimiento existe y los que demuestran que el movimiento no es nada, hallamos la disputa equilibrada, entonces a la vista de lo que se dice sobre él nos veremos forzados a decir que el movimiento lo mismo existe que no existe.

a

Es evidente que existe el movimiento

[66] Pero comencemos por los que dicen que existe.

Sin duda, éstos se apoyan sobre todo en la evidencia, pues si el movimiento — dicen — no existe, ¿cómo va el Sol desde Oriente a Occidente y cómo causa las estaciones del año que se originan por sus aproximaciones a nosotros y por sus alejamientos de nosotros? ¿O cómo las naves después de salir de los puertos arriban a otros puertos totalmente alejados de los primeros? ¿Y en qué forma sale de casa y retorna de nuevo el que niega el movimiento?

Ciertamente, esas cosas son totalmente irrefutables.

Y por eso, preguntado cierto cínico[151] por el movimiento, no respondió ninguna palabra; sino que se puso de pie y comenzó a andar estableciendo de facto y con claridad que el movimiento es real.

Éstos, pues, intentan de esa forma avergonzar a los que son de la postura contraria a la suya.

b

Es imposible que haya movimiento

Pero los que niegan la existencia del [67] movimiento ensayan argumentos del tipo siguiente.

Si algo se mueve: o se mueve por sí mismo o por medio de otra cosa.

Pero si por medio de otra cosa[152], también ésta necesitará de otra que la mueva, porque lo que mueve actúa y lo que actúa se mueve, y esa segunda de una tercera y así hasta el infinito; de forma que el movimiento se convierte en una cosa sin comienzo, lo cual es absurdo. Por consiguiente, no todo lo que se mueve se mueve por medio de otra cosa.

Pero tampoco por sí mismo.

En efecto, lo que se dice que se mueve por sí mismo: [68] o se moverá sin ninguna causa o por alguna causa. Pero dicen que nada ocurre sin una causa. Y si se mueve por alguna causa, esa causa por la que se mueve vendrá a ser la que lo mueve y entonces se cae en una recurrencia *ad infinitum,* de acuerdo con el planteamiento[153] expuesto poco antes.

Y por otra parte, si todo lo que produce un movimiento lo produce empujando de atrás adelante o tirando o empujando de abajo arriba o presionando hacia abajo, entonces

lo que se mueve a sí mismo deberá hacerlo según [69] alguna de las formas mencionadas. Pero si se mueve a sí mismo empujando de atrás adelante estaría detrás de sí mismo; si tirando, delante; si empujando de abajo arriba, debajo, y si presionando, encima. Pero es imposible que algo esté encima de sí mismo o delante o debajo o detrás. Luego es imposible que algo se mueva por sí mismo.

Pero si nada se mueve ni por sí mismo ni por medio de otra cosa, nada se mueve.

[70] Y si alguien recurriera al impulso interno y a la libre elección, habría que recordarle la disputa sobre «lo que está en nuestro poder»[154] y que ésta sigue indilucidable al no haber encontrado nosotros hasta ahora ningún criterio de Verdad.

c

El movimiento no puede darse en ningún sitio

[71] Y aún hay que añadir esto.

Si algo se mueve: o se mueve en el sitio en el que está o en el que no está. Pero no en el que está, pues en él permanece si de verdad está en él. Y tampoco en el que no está, pues una cosa no puede actuar ni sufrir efectos allí donde no está. Por consiguiente, nada se mueve.

Ese es el argumento de Diodoro Crono. Y ha encontrado muchas réplicas, de las que por la forma de este libro expondremos las más conflictivas junto con el juicio que nos sugieren.

[72] Pues bien, algunos dicen que sí puede moverse una cosa en el sitio en el que está; por ejemplo, que las esferas que giran en torno a sus ejes se mueven permaneciendo en el mismo sitio.

Contra los cuales es preciso trasladar el argumento a cada una de las partes de la esfera y, haciéndoles notar que de acuerdo con ese argumento tampoco hay movimiento en cuanto a las partes, concluir que nada se mueve en el sitio en el que está.

Y lo mismo haremos también contra los que dicen que [73] lo que se mueve está en dos sitios: en aquel en el que está y en aquel hacia el que se dirige.

Les preguntaremos, en efecto, cuándo lo que se mueve se dirige desde el sitio en el que está hacia el otro sitio: ¿acaso cuando está en el primer sitio o cuando está en el segundo?; pero cuando está en el primer sitio no pasa al segundo, pues aún está en el primero; y tampoco cuando no está en ese sitio pasa desde él al otro, pues no puede hacer nada allí donde no está. Además de que dan por [74] asumido lo que se está cuestionando[155], pues indudablemente nadie aceptará que se dirija hacia algún sitio aquello que él sencillamente no concede que se mueva.

Por otro lado, algunos dicen también esto. [75]

Se habla de sitio en un doble sentido: uno amplio, tal como «mi domicilio», y otro preciso, como por ejemplo el aire que está en contacto con la piel alrededor de mi cuerpo.

Pues bien, dicen que lo que se mueve no se mueve en un sitio en sentido preciso, sino en uno en sentido amplio.

Contra los cuales es posible argumentar, subdividiendo ese sitio en sentido amplio, que el cuerpo que se dice que se mueve está fundamentalmente en una parte de ese sitio, a saber, en el lugar ocupado por él de forma precisa y que no está en lo otro, a saber, en las restantes partes de ese sitio en sentido amplio; y enlazando después con lo de que nada puede moverse ni en el sitio en el que está ni en el que no está, argumentar que nada puede moverse en el abusivamente denominado sitio en sentido amplio. En efecto, las componentes son aquella en la que el cuerpo está en sentido estricto y aquella en la que en sentido estricto no está; en cualquiera de las cuales se ha probado que nada puede moverse.

d

No hay movimiento; ni gradual ni a saltos

[76] Y aún se debe plantear este otro argumento.

Si una cosa se mueve, o se mueve según lo de «antes lo anterior», en progresión gradual, o «a intervalos divisibles enteros». Pero una cosa no puede moverse —como mostraremos— ni «antes lo anterior» ni «a intervalos divisibles enteros». Luego nada se mueve.

Pues bien, es claro de entrada que no es posible que una cosa se mueva según lo de «antes lo anterior».

En efecto, si los cuerpos son divisibles hasta el infinito y si también lo son los lugares y los tiempos en los que se dice que se mueven los cuerpos: entonces no se producirá ese movimiento al ser imposible encontrar entre los infinitos un «primero», a partir del cual se mueva lo que se dice que se mueve.

Y si las citadas cosas terminan en partes indivisibles [77] y cada uno de los objetos que se mueven pasa, de forma similar en todos, al primer indivisible del espacio, con su primera parte indivisible, en el primer tiempo indivisible: entonces todo lo que se mueve es igual de veloz; por ejemplo, el rapidísimo caballo y la tortuga. Lo cual es más absurdo que lo anterior.

Por consiguiente, el movimiento no se produce según lo de «antes lo anterior».

Pero tampoco «a intervalos divisibles enteros».

En efecto, si —según se dice— lo no manifiesto debe [78] testimoniarse a partir de lo manifiesto y ya que, para que alguien recorra la distancia de un *estadio*[156], debe recorrer antes la primera parte de ese *estadio* y luego la segunda y así las demás: entonces es natural también que todo lo que se mueve se mueva según lo de «antes lo anterior».

Porque además, si se dijera que lo que se mueve atraviesa de golpe todas las partes del espacio en el que se dice que se mueve, de seguro estaría a la vez en todas ellas con todas sus partes. Y si una parte del espacio por el que se mueve estuviera fría y otra

caliente o si, por ejemplo, una fuera negra y otra blanca y tales que pudieran colorear lo que roce con ellas: entonces lo que se mueve sería a la vez caliente y frío y blanco y negro. Lo cual es absurdo.

Y además, digan cuánto espacio recorrería de golpe lo [79] que se mueve.

Si, en efecto, dicen que ese espacio es ilimitado, admitirán que una cosa se mueva de golpe a través de toda la Tierra.

Y si rehúyen eso, fíjennos la extensión de ese espacio; pues intentar fijar con precisión el espacio, mayor distancia que el cual no podría —ni siquiera en una pizca— recorrer de golpe lo que se mueve: eso, aparte de ser azaroso y temerario e incluso seguramente ridículo, caería en el absurdo del principio; pues si de verdad cada una de esas cosas efectúa los pasos de sus movimientos de forma similar, a espacios fijos, todas las cosas serían igual de veloces.

[80] Y si dijeran que lo que se mueve se mueve de golpe en un espacio «pequeño, pero no determinado con precisión», nos sería posible según la paradoja del *sorites*[157] añadir una y otra vez una pequeña extensión de espacio a la extensión propuesta; pues si se detuvieran en algún punto mientras nosotros efectuamos esa tal argumentación, incurrirían de nuevo en lo del «espacio definido con precisión» y en la quimera de antes. Y si admitieran el sucesivo incremento, les forzaríamos a convenir en que una cosa puede moverse de golpe por toda la extensión de la Tierra.

De forma que lo que se dice que se mueve, tampoco se mueve «a intervalos divisibles enteros».

[81] Pero si nada se mueve ni «a intervalos divisibles enteros» ni según lo de «antes lo anterior», nada se mueve.

e

Conclusión

Pues bien, eso y aún más que eso dicen quienes niegan el movimiento.

Y nosotros, no pudiendo tirar abajo ni esos argumentos ni lo manifiesto, quienes se atienen a lo cual concluyen en la realidad del movimiento, a la vista de esa contradicción entre fenómenos y razonamientos suspendemos el juicio sobre si el movimiento existe o no existe.

XI

SOBRE EL CRECIMIENTO Y LA DISMINUCIÓN

Y sirviéndonos de la misma argumentación nos mantendremos [82] en suspenso también sobre el crecimiento y la disminución.

En efecto, la evidencia parece inclinarnos hacia la existencia de esas cosas, pero los

razonamientos parecen rebatirla.

Considera de hecho si no:

Es lógico que lo que crece aumente en magnitud permaneciendo en su esencia[158]; de forma que si de verdad alguien dijera que el aumento se produce en una cosa y que ha aumentado otra, se engañaría. Ahora bien, ya que la esencia nunca está fija sino que fluye continuamente y una se transforma en otra, la cosa que se dice que ha crecido no tendrá la esencia del principio y junto con ella la otra que se ha añadido, sino una totalmente distinta.

Así pues, de la misma forma que habiendo por ejemplo [83] un tronco de tres codos[159], uno que llevara otro de diez codos se engañaría si dijera que había crecido el tronco de diez codos, por ser totalmente distinto del otro: así también, dado que la materia original se pierde y que, si se añade lo que se dice que se añade, viene a añadírsele otra diferente, entonces nadie podría decir, en nada de lo que se dice que crece, que eso sea un crecimiento, sino una total alteración.

[84] Y el mismo razonamiento también para la disminución, pues ¿cómo podría decirse que disminuye aquello que no mantiene del todo su sustancia?

Aparte de eso, si la disminución tiene lugar por sustracción y el crecimiento por adición y si ni la sustracción ni la adición son nada, entonces tampoco son nada la disminución y el crecimiento.

XII

SOBRE LA SUSTRACCIÓN Y LA ADICIÓN

[85] Y que la sustracción no es nada, lo argumentan a partir de esto.

Si se sustrae algo de algo: o se sustrae lo igual de lo igual o lo mayor de lo menor o lo menor de lo mayor. Pero —como expondremos— de ninguna de esas formas se produce la sustracción. Luego la sustracción es imposible.

Y que de ninguna de las citadas formas se produce la sustracción resulta claro de esto:

Lo que se sustrae de algo es preciso que antes de la sustracción esté contenido en aquello de lo que se sustrae.

[86] Pero lo igual no está contenido en lo igual[160]; el seis, por ejemplo, en el seis; en efecto, el continente debe ser mayor que el contenido, y aquello de lo que se sustrae algo, mayor que lo sustraído; para que después de la sustracción quede algo, pues la sustracción parece diferir de la supresión total en eso. Ni tampoco lo mayor en lo menor; el seis, por ejemplo, en el cinco; eso, en efecto, resulta desconcertante. Pero por lo mismo, tampoco lo menor [87] en lo mayor; en efecto, si el cinco está contenido en el seis en el sentido de «lo menor en lo mayor», también estará contenido el cuatro en el cinco y en el cuatro el tres y en el tres el dos y en éste el uno; así pues, el seis contendrá al cinco, al cuatro, al tres, al dos y al uno, unidos/sumados[161] los cuales resulta el

número quince, que admitido que lo menor está contenido en lo mayor se concluye que estaría contenido en el seis; y análogamente en ese quince, contenido en el seis, estaría contenido el número treinta y cinco[162] y, por recurrencia, infinitos números; pero es absurdo decir que en el número seis están contenidos infinitos números; luego es absurdo también decir que lo menor se contiene en lo mayor.

Así pues, si es preciso que lo que se sustrae de algo [88] esté contenido en aquello de lo que debe sustraerse, pero ni lo igual está contenido en lo igual ni lo mayor en lo menor ni lo menor en lo mayor, entonces tampoco se sustrae nada de nada.

Y si se sustrae algo de algo: o se sustrae el todo del todo o una parte de una parte o el todo de una parte o una parte del todo.

Ahora bien, decir que se sustrae el todo del todo o de [89] una parte resulta claramente desconcertante.

Queda entonces analizar si una parte se sustrae del todo o de una parte; lo cual es absurdo. Así por ejemplo —con objeto de mantener el razonamiento en los números, para mayor claridad— sea una decena y piénsese que de ella se resta una unidad. Pues bien, esa unidad —como expondré— no puede restarse ni de la decena entera ni de la parte que sobra de esa decena, o sea, del nueve. Así pues, no se resta.

[90] En efecto, si la unidad se resta de la decena entera, entonces: dado que la decena no es nada al margen de las diez unidades y que no es ninguna de las unidades sino la concurrencia de las diez, la unidad debe restarse de cada una de esas unidades para que se reste de toda la decena. Pues bien, seguro que de una unidad no se puede restar nada, pues las unidades son indivisibles. Y por ello la unidad no se restará de esa forma de la decena.

[91] Y además, si uno concediera que la unidad se resta de cada una de esas unidades, la unidad debería tener diez partes y al tener diez partes sería una decena. Pero encima, dado que quedan otras diez partes —aquellas de las que se restan las diez partes de la citada unidad— el diez sería veinte. Pero es absurdo decir que el uno es diez y que el diez veinte y que lo indivisible se divide en esas partes. Por consiguiente, es absurdo decir que la unidad se resta del total de la decena.

[92] Pero tampoco se resta la unidad del conjunto de nueve restante. En efecto, aquello de lo que se resta algo no permanece entero; pero el conjunto de nueve permanece entero con la resta de aquella unidad. Y por otra parte, ya que el conjunto de nueve no es nada fuera de las nueve unidades, si se dijera que la unidad se resta del total de él sería una resta de nueve unidades; y si de una parte del conjunto de nueve —mismamente, del ocho— entonces se seguirían los mismos absurdos; y si de la unidad sobrante, se alegaría que la unidad sería divisible; lo cual es absurdo. [93] Así pues, tampoco se resta la unidad del conjunto de nueve.

Pero si no se resta ni del total de la decena ni de una parte suya, entonces no puede sustraerse una parte ni del todo ni de una parte.

Así pues, si no se sustrae ni el todo del todo, ni una parte del todo, ni el todo de una parte, ni una parte de una parte, entonces tampoco se sustrae nada de nada.

Pero entre ellos se ha sostenido que también la adición [94] es una de las cosas

posibles.

Ahora bien, lo que se añade —dicen— se añade o a sí mismo o a lo que ya hay o al compuesto de ambas cosas. Pero nada de eso es correcto. Así pues, nada se añade a nada.

De hecho, sea por ejemplo una cantidad de cuatro copas y añádase una copa. Pregunto, ¿a qué se añade?

Pues a sí misma no puede, ya que lo añadido es distinto de aquello a lo que se añade y nada es distinto de sí mismo.

Pero tampoco al compuesto de ambas cosas —las cuatro [95] copas más la copa— pues ¿cómo podría añadirse algo a lo que aún no existe? Y por otra parte, si esa copa que se añade se mezcla con las cuatro copas más la copa, resultaría una cantidad de seis copas, por las cuatro copas y la copa más la copa que se añade.

Y si la copa se añade sólo a las cuatro copas, entonces: [96] dado que lo que se disuelve en algo es igual a aquello en lo que se disuelve, al disolverse la copa en la medida de cuatro copas se duplicarán las cuatro copas, de forma que la medida total vendría a ser de ocho copas; lo cual no es lo que se observa.

Así pues, si lo que se dice que se añade no se añade ni a sí mismo ni a lo que ya hay ni al compuesto de ambas cosas y si fuera de eso no es posible nada, entonces nada se añade a nada.

XIII

SOBRE LA TRASMUTACIÓN

[97] Y junto con la realidad de la adición, la sustracción y el movimiento, queda excluida también la trasmutación, pues ésta es sustracción de algo y adición a algo por intercambio.

XIV

SOBRE EL TODO Y LA PARTE

[98] Lo mismo que el todo y la parte.

El todo, en efecto, parece formarse por concurrencia y adición de las partes y deja de ser «el todo» por sustracción de alguna o de algunas.

Pero además, en otro sentido, si existe algún todo: o es alguna cosa distinta al margen de sus partes o sus propias partes son el todo.

[99] Desde luego, no parece que el todo sea ninguna otra cosa que sus partes; de hecho, una vez suprimidas las partes, ciertamente no queda nada para que consideremos que el todo es algo más al margen de ellas. Pero si las propias partes son el todo, el todo

será sólo un nombre y un atributo vacío y no tendrá ninguna realidad propia, de la misma forma que una desarticulación tampoco es nada al margen de las cosas desarticuladas ni una articulación al margen de lo que se articula. Por consiguiente, el todo no es nada.

Pero tampoco las partes. Pues si las partes existen, [100] ellas serán: o partes del todo o unas de las otras o cada una de sí misma.

Pero ni son partes del todo, porque nada hay fuera de las partes —y por otro lado, las partes serían en ese caso partes de sí mismas, ya que cada una de las partes se dice que es una cosa que forma un todo con el todo— ni tampoco unas de las otras, porque parece que la parte está contenida en aquello de lo que es parte y sería absurdo decir que por ejemplo la mano está contenida en el pie.

Pero tampoco será cada una parte de sí misma, pues [101] en virtud de la inclusión sería una cosa mayor y menor que ella misma.

Si, pues, las que se dicen ser partes no son partes ni del total ni de sí mismas ni de las otras partes, entonces no son partes de nada. Y si no son partes de nada, tampoco son partes; pues las cosas correlativas quedan negadas la una junto con la otra.

Dicho sea, pues, esto de esta otra forma como digresión, puesto que ya en otra ocasión[163] tratamos del todo y la parte.

XV

SOBRE EL CAMBIO FÍSICO

Pero también el llamado cambio físico dicen algunos [102] que es irreal, sirviéndose de argumentos de este estilo:

Si algo cambia: o lo que cambia es una cosa corpórea o una incorpórea. Pero cada una de esas dos cosas ha resultado inviable. Luego también la teoría del cambio será inviable.

[103] Si algo cambia, cambia según determinadas influencias de una causa y sufriendo sus efectos. Ahora bien[164], la existencia de la causa es rebatida y junto con ella se descarta lo que sufre sus efectos, al no tener de qué sufrirlos. Luego no cambia nada.

[104] Si algo cambia: o cambia aquello que es o aquello que no es.

Lo que no es, es desde luego irreal y no puede sufrir efectos ni producirlos; de forma que tampoco admite el cambio.

Y si cambia aquello que es: o cambia en cuanto que es algo que es o en cuanto que es algo que no es. [105] Desde luego, no cambia en cuanto que es algo que no es; pues algo que no es, no es. Y si cambia en cuanto que es algo que es, será una cosa distinta del ser que es; es decir, será una cosa inexistente; pero es absurdo decir que lo existente se vuelve no existente; por consiguiente, tampoco cambia aquello que es.

Pero si no cambia aquello que es ni aquello que no es y si fuera de eso no hay nada, entonces sólo queda decir que no cambia nada.

[106] Y aún dicen esto algunos:

Lo que cambia, debe cambiar en algún instante. Pero según mostraremos no cambia ni en el tiempo pasado ni en el futuro ni tampoco en el presente. Luego nada cambia.

Desde luego, una cosa no cambia en el tiempo pasado o en el futuro, pues ninguno de ellos es presente y es imposible hacer o sufrir nada en un instante que no existe y no es presente.

Pero tampoco en el presente. En efecto, seguramente [107] el momento presente es incluso inexistente. Pero aun en el caso de que pasemos por alto eso, sí es indivisible. Y es imposible pensar que en un tiempo indivisible el hierro, por ejemplo, cambia de la dureza a la blandura o que se produce cualquiera de los demás cambios, pues parece que éstos necesitan de duración.

Así pues, si ninguna cosa cambia ni en el tiempo pasado ni en el futuro ni en el presente, entonces debe decirse que nada cambia.

Además de eso, si existe algún cambio: o es sensible [108] o inteligible.

Pero no puede ser sensible; pues los sentidos son sensibles a un único tipo de sensación cada uno, mientras que el cambio parece entrañar un recuerdo simultáneo de aquello a partir de lo que cambia y de aquello a lo que se dice que cambia.

Y si es inteligible, entonces: puesto que sobre la existencia de lo inteligible ha habido, como ya recordamos muchas veces, un irresoluble desacuerdo entre los antiguos, no podremos decir nada sobre la existencia del cambio.

XVI

SOBRE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN

También la generación y la corrupción quedan excluidas, [109] desde luego, junto con la adición, la sustracción y el cambio físico. Sin eso, en efecto, nada se engendraría ni se descompondría.

De hecho, por ejemplo, el nueve surge según dicen de la decena cuando ésta desaparece por sustracción de la unidad. Y la decena surge del nueve cuando éste desaparece por adición de la unidad. Y el cardenillo surge del cobre cuando éste se corrompe por un cambio físico.

De suerte que, desechados los citados cambios, es necesario también desechar la generación y la corrupción.

[110] También —y no menos importante— dicen esto algunos:

Si Sócrates fue engendrado: o Sócrates se formó cuando no era Sócrates o cuando ya era Sócrates. Pero si se dijera que fue engendrado cuando ya era, habría sido engendrado dos veces. Y si cuando no era, entonces al mismo tiempo era y no era Sócrates: lo era por haber sido engendrado y no lo era por hipótesis.

[111] Y si Sócrates murió: o murió cuando vivía o después de morir. Y no murió mientras vivía, puesto que la misma persona estaría viva y habría muerto. Pero tampoco después de morir, puesto que habría muerto dos veces. Luego Sócrates no murió.

Y aplicando ese razonamiento a cada cosa de las que se dice que se engendran o corrompen es posible negar la generación y la corrupción.

[112] Pero algunos argumentan también de esta forma:

Si algo es engendrado: o es engendrado aquello que es o aquello que no es.

Pero lo que no es, tampoco es engendrado; pues a lo que no es, nada puede ocurrirle; tampoco, entonces, lo de ser engendrado.

Pero tampoco lo que es. En efecto, si es engendrado lo que es: o se engendra en cuanto que es una cosa existente o en cuanto que es una cosa inexistente.

Desde luego, no se engendra en cuanto que es una cosa inexistente.

Y si se engendra en cuanto que es una cosa existente, entonces: puesto que lo engendrado dicen que se engendra como «diferente a partir de lo diferente», lo engendrado será diferente de lo existente; lo cual justamente significa no existente. Luego lo engendrado será inexistente. Lo cual resulta desconcertante.

Así pues, si no es engendrado ni lo que no es ni lo [113] que es, nada se engendra.

Y por lo mismo, tampoco se corrompe.

En efecto, si algo se corrompe: o se corrompe lo que es o lo que no es.

Ahora bien, no se corrompe lo que no es, pues lo que se corrompe debe sufrir algún influjo.

Pero tampoco lo que es. En efecto, o se corrompe manteniéndose en lo de ser una cosa existente o no manteniéndose.

Y si manteniéndose en lo de ser una cosa existente, la misma cosa será a la vez existente e inexistente. En efecto, [114] puesto que no se corrompe en cuanto que es una cosa inexistente sino en cuanto que es una cosa existente, entonces: por lo mismo que se dice que se corrompe será diferente de lo que es y, por lo tanto, inexistente; mas en tanto que se dice que se corrompe manteniéndose en el ser, será existente. Pero es absurdo decir que la misma cosa es a la vez existente e inexistente. Luego lo que es no se corrompe permaneciendo en el ser.

Y si lo que es no se corrompe permaneciendo en el ser, sino que primero pasa a no ser y sólo después se corrompe, entonces no se corrompe lo que es sino lo que no es; lo cual hicimos notar que era imposible.

Así pues, si no se corrompe ni lo que es ni lo que no es y si fuera de eso no hay nada, nada se corrompe.

También, desde luego, sobre los cambios físicos bastará para un esbozo con haber dicho esto. De lo que se sigue que la Teoría de la Realidad de los dogmáticos es ficticia e ininteligible.

XVII

SOBRE EL REPOSO

[115] Y dando un paso más, algunos dudaron también del reposo en cuanto cosa

real, alegando que lo que se mueve no está en reposo y que cualquier cuerpo se mueve constantemente según las suposiciones de los dogmáticos, que dicen que la esencia de las cosas es fluyente, formando continuamente dispersiones y composiciones; de forma que Platón[165] no llama seres a los cuerpos, sino que los llama con preferencia «cosas en devenir», y de forma que Heráclito compara la gran movilidad de nuestra materia con la veloz corriente de un río.

[116] Por consiguiente, ningún cuerpo está en reposo.

Y parece, desde luego, que lo que se dice que está en reposo está aprisionado por lo de su entorno y lo que está aprisionado sufre (algún influjo). Pero no hay nada que sufra influjos, porque tampoco existe ninguna causa, según hicimos notar. Luego nada está en reposo.

Y algunos también proponen así el argumento:

Lo que está en reposo sufre influencias y lo que sufre influencias cambia; luego lo que se dice que está en reposo cambia; pero si cambia, no está en reposo.

Y de eso resulta claro que tampoco es posible que esté [117] en reposo lo incorpóreo. En efecto, si lo que está en reposo sufre influencias y si lo de sufrir influencias es propio si acaso de los cuerpos, pero no de las cosas incorpóreas: entonces lo incorpóreo no puede sufrir influencias ni tampoco estar en reposo.

Por consiguiente, nada está en reposo.

Quede dicho esto, también sobre el reposo. [118]

Y puesto que cada una de las citadas cosas no se concibe sin el espacio o sin el tiempo, conviene pasar al análisis de esas cosas; pues si uno mostrara que esas cosas son irreales, también sería irreal en virtud de ello cualquiera de aquéllas.

Y comencemos por el espacio.

XVIII

SOBRE EL ESPACIO

Pues bien, se habla de espacio en dos sentidos: propiamente [119] y abusivamente. Abusivamente, el espacio en sentido lato; como «mi ciudad». Y propiamente, el que da una localización con exactitud; como aquel por el que estoy circundado en sentido estricto[166].

Nosotros estamos investigando, desde luego, el espacio en sentido estricto. Y éste, unos lo establecieron, otros lo suprimieron, otros suspendieron el juicio acerca de él.

[120] De los cuales, los que afirman que existe se acogen a la evidencia. Pues ¿quién podría decir —afirman— que no existe el espacio cuando ve las partes de ese espacio, como «derecha», «izquierda», «arriba», «abajo», «delante», «detrás»? ¿Y cuando unas veces se encuentra en un sitio y otras en otro? ¿Y cuando observa que allí donde mi maestro[167] dictaba lecciones, allí mismo las dicto yo ahora? ¿Y cuando se percata de que el sitio de lo liviano por naturaleza y el de lo denso por naturaleza son diferentes? [121]

¿Y cuando hasta escucha decir a los antiguos *pues, en verdad, primero fue el Caos*[168] a la vez que suele decirse que el Caos es el espacio, al ser éste capaz de contener lo que en aquél se engendra?

Verdaderamente —añaden— si existe alguna cosa corpórea también existe el espacio, pues sin éste no existiría lo corpóreo. Y si existe lo de «por lo cual» y lo de «a partir de lo cual», también existe lo de «en donde». Ahora bien, en cada una de esas dos implicaciones se da lo primero (lo de que hay cosas corpóreas y lo de que hay causa eficiente y causa material); luego también se da en ambas lo segundo.

[122] Pero quienes descartan el espacio, tampoco conceden que existan las partes del espacio; pues dicen que el espacio no es nada al margen de sus partes y que quien intenta concluir que existe el espacio a base de tomar como existentes sus partes pretende establecer lo cuestionado por medio de ello mismo.

Y análogamente, alegan que desatinan también quienes dicen que algo se forma o se ha formado en algún sitio, al no estar totalmente admitido el espacio. Y que además dan por asumida la existencia de lo corpóreo, sin estar dada de modo inmediato. Y que lo de «a partir de lo cual» y lo de «por lo cual» aparecen tan inexistentes como el espacio. Y que Hesíodo no es un juez competente en las [123] cosas de Filosofía.

Y rebatiendo de esa forma lo aducido para confirmación de que existe el espacio, después establecen aún con mayor detalle que es inexistente, valiéndose de los argumentos sobre el espacio que entre los dogmáticos se consideran que son los más fuertes; por un lado los de los estoicos y por otro los de los peripatéticos. Así:

Los estoicos dicen que «el vacío es lo capaz de ser ocupado [124] por el ser, pero sin estar ocupado», o bien «el volumen desprovisto de cuerpo», o bien «el volumen no ocupado por ningún cuerpo».

Y que «el espacio es el volumen ocupado por un ser e identificado con eso que lo ocupa»; llamando aquí «ser» al cuerpo.

Y que «un lugar es un volumen, en parte ocupado por un cuerpo y en parte no ocupado». Aunque algunos dicen que un lugar es el espacio de un cuerpo grande, de forma que la diferencia entre «lugar» y «espacio» está en el tamaño.

Pues bien, a eso se arguye que, puesto que dicen que [125] el espacio es el volumen ocupado por un cuerpo, ¿cómo entienden exactamente qué es el volumen?: ¿solamente lo largo o lo ancho o lo alto del cuerpo?, ¿o las tres dimensiones?

Pues si sólo una dimensión, el espacio no se identificará con aquello de lo cual es espacio. Y además de eso, lo envolvente sería una parte de aquello a lo que envuelve. Lo cual desconcierta a cualquiera.

[126] Y si las tres dimensiones: puesto que en el citado espacio no subyace ni el vacío ni ningún otro cuerpo dotado de dimensión, sino sólo el cuerpo que se dice que está en ese espacio —el cual cuerpo está compuesto de las tres dimensiones, pues es lo largo, lo ancho, lo alto y la solidez, que a su vez se considera ser una propiedad de las citadas dimensiones— entonces lo mismo será el cuerpo que su espacio y lo mismo lo envolvente que lo envuelto. Lo cual es absurdo.

Por consiguiente, en el espacio subyacente no existe ninguna dimensión.

Y por lo tanto, el espacio no es nada.

[127] Y también se propone este argumento.

Dado que las dimensiones no se ven como dobles para ninguna de las cosas que se dicen estar en el espacio, sino que sólo se ven un largo, un ancho y un alto: entonces esas dimensiones ¿están acaso sólo en el cuerpo?, ¿o sólo en el espacio?, ¿o en ambos?

Pero si sólo en el espacio, el cuerpo no tendrá ningún largo propio ni ningún ancho ni ningún alto, de suerte que el cuerpo tampoco será un cuerpo. Lo cual es absurdo.

[128] Y si en ambos: dado que el vacío no tiene ninguna realidad fuera de las dimensiones, entonces, si las dimensiones del vacío subyacen en el cuerpo siendo constituyentes del propio cuerpo, los constituyentes del vacío serán también los constituyentes del cuerpo; pues sobre la existencia de la solidez no es posible pronunciarse tajantemente, según hicimos notar. Pero al manifestarse para el citado cuerpo sólo las dimensiones que están en el vacío y las mismas que en el vacío, el cuerpo será el vacío. Lo cual es absurdo.

Y si las dimensiones están sólo en el cuerpo, no existirá ninguna dimensión en el espacio; por lo que tampoco, el espacio.

Así pues, si en ninguno de los citados casos se encuentra en el espacio ninguna dimensión, el espacio no existe.

Además de eso, se arguye que cuando el cuerpo entra [129] en el vacío y se forma el espacio: o subsiste el vacío o se retira o se destruye.

Pero si subsiste, la misma cosa estará a la vez llena y vacía.

Y si se retira cambiando de lugar o si se destruye cambiando de forma, entonces el vacío será el cuerpo; pues esas perturbaciones son propias de un cuerpo. Pero es absurdo decir que una misma cosa está llena y vacía o que el vacío es un cuerpo. Luego es absurdo decir que el vacío es capaz de ser ocupado por un cuerpo y convertirse en espacio.

Y en virtud de eso, se encuentra que el vacío es irreal, [130] si de verdad no es posible que sea ocupado por un cuerpo y que se convierta en espacio. Se afirmaba, en efecto, que el vacío es aquello que es capaz de ser ocupado por un cuerpo.

Y junto con eso, también queda descartado el lugar. En efecto, si el lugar es un espacio grande, queda eliminado con lo del espacio. Y si en parte es un volumen ocupado por un cuerpo y en parte una extensión vacía, queda descartado junto con esas cosas.

Eso y aún más se argumenta, pues, contra la postura [131] estoica acerca del espacio.

Los peripatéticos, por su parte, dicen que el espacio es la frontera de lo envolvente, en cuanto que envolvente. Por ejemplo, mi espacio es la capa de aire adherida alrededor de mi cuerpo.

Pero si de verdad el espacio es eso, la misma cosa existiría y no existiría; pues cuando el cuerpo está a punto de surgir en cierto espacio, tendríamos:

En cuanto que nada puede surgir en lo que no existe, ese espacio tiene que existir previamente para que surja en él el cuerpo. Y en virtud de eso, el espacio existirá antes de que en él surja el cuerpo situado en ese espacio.

Pero en tanto que la superficie de lo envolvente se forma al adherirse alrededor de aquello a lo que envuelve, el espacio no puede existir antes de que en él surja el cuerpo. Y por ello, no existirá en ese momento.

Pero es absurdo decir que una misma cosa existe y no existe. Luego el espacio no es la frontera de lo envolvente, en cuanto que envolvente.

[132] Además de eso, si el espacio es algo: o es una cosa con origen o una sin origen.

Ahora bien, no es una cosa sin origen, pues se forma —dicen— al adherirse alrededor del cuerpo situado en él.

Pero tampoco con origen. En efecto, si es una cosa con origen: o sólo una vez que el cuerpo está en el espacio es cuando se origina el espacio en el que se dice que está ya lo situado en ese espacio o cuando no está en él.

[133] Pero no una vez que está en él, pues entonces ya es el espacio del cuerpo situado en él.

Ni tampoco cuando no está en él, si de verdad —como dicen— lo envolvente se adhiere alrededor de lo envuelto, y si es así como se origina el espacio, y si ninguna cosa puede estar adherida alrededor de lo que no esté dentro de ella.

Pero si el espacio no se origina ni cuando el cuerpo está en ese espacio ni cuando no está en él y si fuera de eso no es posible concebir nada, entonces el espacio no es una cosa con origen.

Y si no es ni una cosa con origen ni una sin origen, tampoco existe.

Y de forma más general, también puede argumentarse [134] lo siguiente:

— Si el espacio es algo: o es una cosa corpórea o una incorpórea. Pero cualquiera de ambas cosas es inviable, según hicimos notar. Luego también el espacio es inviable.
— El espacio se entiende con relación al cuerpo del que es espacio. Pero el estudio de la existencia de lo corpóreo es inviable. Luego también el relativo a la del espacio.
— No es eterno el espacio de ninguna cosa. Pero al decirse que tiene origen encontramos que es una cosa irreal, pues no hay generación[169].

Y aún es posible argumentar otras muchas cosas. Pero [135] a fin de no alargar la exposición debe concluirse esto:

Que esos razonamientos hacen dudar a los escépticos. Pero también los confunde la evidencia. Por lo cual, no nos inclinamos por ninguna de ambas cosas a la vista de lo argumentado por los dogmáticos, sino que nos mantenemos en suspenso sobre el espacio.

XIX

SOBRE EL TIEMPO

Y lo mismo nos ocurre también en el examen del tiempo; [136] pues a la vista de los fenómenos sí parece que el tiempo sea algo, pero a la vista de lo argumentado sobre él aparece como inexistente.

Unos, en efecto, dicen que «el tiempo es la duración[170] del movimiento del Universo». Y llamo Universo al Mundo.

Otros, que el propio movimiento del Mundo.

Aristóteles —o, según algunos, Platón— que «la numeración del antes y del después, en el movimiento».

[137] Estratón —o, según algunos, Aristóteles— que «la medida del movimiento y del reposo».

Y Epicuro, según afirma Demetrio el lacedemonio, que «la concurrencia de las concurrencias, acompasada a los días, las noches y las horas y a las perturbaciones, las quietudes, los movimientos y los reposos».

[138] Y en cuanto a su esencia, unos como los de en torno a Enesidemo dijeron que es una cosa corpórea, pues en nada se diferencia del ser ni de la originaria sustancia de los cuerpos, y otros incorpórea.

Pues bien, o todas esas posturas son verdaderas, o todas falsas, o unas verdaderas y otras falsas.

Pero todas no pueden ser verdaderas, pues la mayoría están encontradas.

Y por parte de los dogmáticos tampoco se admitirá que [139] todas sean falsas. Y por otra parte, si se admitiera que es falso que el tiempo sea corpóreo y también que es falso que sea incorpóreo, entonces se admitiría la no existencia del tiempo, pues fuera de eso no puede haber ninguna otra cosa.

Ni es posible aprehender cuáles son verdaderas y cuáles falsas, debido a esa equilibrada disputa y a la inviabilidad del criterio y de la demostración.

De forma que, en virtud de eso, no podremos afirmar [140] nada tajantemente acerca del tiempo.

Por otro lado, puesto que no parece que el tiempo subsista sin el movimiento o sin el reposo, entonces, una vez descartado el movimiento y también el reposo, queda descartado el tiempo.

Además —y no menos importante— algunos dicen esto sobre el tiempo.

Si el tiempo existe: o está acotado o es infinito.

Pero si está acotado, tuvo principio a partir de cierto [141] momento y acabará en cierto momento. Y en virtud de eso, el tiempo existía cuando no existía; antes de haber comenzado. Y el tiempo existirá cuando ya no exista; después de haber acabado. Lo cual es absurdo. Así pues, el tiempo no está acotado.

Y si es infinito, y dado que una parte de él se dice pasado, [142] otra presente y otra futuro, (razonaremos así):

El futuro y el pasado, o existen o no existen.

Pero si no existen, al quedar sólo el presente, que es breve, el tiempo estará acotado. Y se seguirán las dificultades de antes.

Y si existe el pasado y existe el futuro, cada uno de ellos será presente. Pero es

absurdo decir que el tiempo pasado y el futuro son presente.

Así pues, el tiempo tampoco es infinito.

Y si no es ni infinito ni acotado, el tiempo no existe de ningún modo.

Además de eso, si el tiempo existe: o es divisible o indivisible. [143]

Desde luego no es indivisible, pues como ellos mismos dicen se descompone en presente, pasado y futuro.

Pero tampoco es divisible. En efecto, cualquier cosa divisible se mide con alguna de sus partes, resultando estar en consonancia lo que mide con cada una de las partes de lo medido; como cuando medimos un codo con una pulgada[171]. Pero el tiempo no puede medirse con ninguna de sus partes; pues si el presente por ejemplo se mide con el pasado, estará en consonancia con el pasado y, por lo tanto, será pasado; y de forma análoga, futuro en el caso del futuro. Y si se mide el futuro con los otros, será presente y pasado. Y análogamente, el pasado será futuro y presente. Todo lo cual resulta desconcertante. Así pues, tampoco es divisible.

Y si no es indivisible ni divisible, no es nada.

[144] Se argumenta también que el tiempo es tripartito y que una parte es pasado, otra presente y otra futuro.

De las cuales, el pasado y el futuro no existen, pues si el tiempo pasado y el futuro existen ahora, cada uno de ellos será presente.

Pero tampoco el presente, pues si existe el tiempo presente: o es indivisible o es divisible.

Ahora bien, no es indivisible, pues se dice que aquello que cambia cambia en el tiempo presente. Pero nada cambia —por ejemplo el hierro a la blandura o cualquiera de las demás cosas— en un tiempo indivisible. De forma que el tiempo presente no es indivisible.

[145] Pero tampoco divisible. En efecto, no podría dividirse en presentes, puesto que debido al rápido flujo de las cosas del Mundo se dice que el presente cambia a pasado de forma imperceptible. Ni tampoco en pasados y futuros, pues en ese caso, al tener una parte de él que ya no es y otra que aún no es, sería inexistente.

[146] De ahí que el presente no pueda ser ni fin del pasado ni principio del futuro, puesto que existiría y no existiría: existiría desde luego en cuanto presente; no existiría porque no existirían sus partes.

Así pues, tampoco es divisible.

Pero si el presente no es indivisible ni divisible, no existe.

Y al no existir ni el presente ni el pasado ni el futuro, el tiempo no es nada; pues lo que está compuesto de cosas inexistentes es inexistente.

Contra el tiempo se cita también este argumento. [147]

Si el tiempo existe: o es una cosa con origen y fin o una sin origen ni fin.

Ahora bien, no es una cosa sin origen ni fin, al menos si se piensa que una parte de él ha pasado y ya no existe y que otra está por venir y aún no es.

Pero tampoco una con origen y fin. En efecto, lo que [148] surge debe surgir de algo que exista y lo que termina terminar en algo que exista, de acuerdo con las hipótesis de

los propios dogmáticos. Ahora bien, si termina en el pasado, termina en lo que no existe; y si surge del futuro, surge de lo que no existe, pues ninguna de ambas cosas existe. Pero es absurdo decir que algo surge de lo que no existe o que termina en lo que no existe. Luego el tiempo tampoco es una cosa con origen y fin.

Pero si ni es una cosa sin origen ni fin ni una con origen y fin, no es de ningún modo.

Además de eso, puesto que todo lo que se forma parece [149] que se forma dentro del tiempo, entonces el tiempo, si tiene origen, se forma dentro del tiempo.

En ese caso: o un mismo tiempo se forma en sí mismo o uno en otro distinto.

Pero si un mismo tiempo se forma en sí mismo, la misma cosa será y no será. En efecto, dado que una cosa en la que algo se forma debe existir antes que aquello que se forma en ella, el tiempo —al formarse en sí mismo— no existe aún en tanto que se forma; pero sí existe ya en [150] tanto que se forma en sí mismo. De modo que no se forma en sí mismo.

Pero tampoco, uno en otro distinto; pues si el presente se forma en el futuro, el presente será futuro; y si en el pasado, pasado; y lo mismo debe decirse también de los demás tiempos. De modo que tampoco se forma un tiempo en otro tiempo distinto.

Y si no se forma ni uno mismo en sí mismo ni uno en otro distinto, entonces el tiempo no es una cosa con origen.

Pero se mostró que tampoco es una sin origen.

Así pues, al no ser ni una cosa con origen ni una sin origen, no es de ningún modo; pues cada una de las cosas existentes debe ser o una cosa con origen o una sin origen.

XX

SOBRE EL NÚMERO

[151] Y puesto que parece que el tiempo no se concibe sin el número, tío estaría fuera de lugar tratar además brevemente del número.

Pues bien, en la vida ordinaria reconocemos sin dogmatismos que numeramos cosas y hacemos cuenta de que el número es algo. Sin embargo, la exageración de los dogmáticos ha provocado también la argumentación en contra.

a
Teoría pitagórica de los números

[152] De hecho, por ejemplo, los pitagóricos llegan a decir que los números son los elementos del Mundo. Dicen en efecto lo siguiente.

Lo manifiesto debe estar compuesto de algo y los elementos del Mundo deben ser simples; por consiguiente, esos elementos son cosas no manifiestas.

Además, algunas cosas no manifiestas, como los vapores y las partículas de polvo,

son corpóreas; y otras, como las figuras, las ideas y los números, son incorpóreas; de tales cosas, las corpóreas son compuestas, pues se componen de lo largo, lo ancho, lo alto, la solidez y el peso. Por consiguiente, los elementos no sólo son no manifiestos sino también incorpóreos.

Pero además, cualquiera de las cosas incorpóreas contiene [153] implícito al número, pues o es una sola o dos o más.

De lo que se concluye que los elementos de los seres son los números ¡no manifiestos, incorpóreos e implícitos en todo!; y no directamente ellos; sino la Unidad y, engendrándose por síntesis de una Unidad en otras, la Paridad en abstracto, por participación en la cual se hacen pares los números pares particulares. A partir de éstas, en efecto, [154] dicen que se forman los demás números —los implícitos en las cosas numerables— y se constituye el Mundo.

En efecto, el punto mantiene la proporción de la Unidad. La línea, la del par; pues aparece entre dos puntos. La superficie, la de la terna; pues dicen que es el deslizamiento a lo ancho de una línea hacia otro punto situado fuera de ella. Y el cuerpo, la de la cuaterna; pues se forma como levantamiento de la superficie hacia un punto situado encima.

Y así se imaginan ellos los cuerpos y el Universo Mundo; [155] el cual dicen también que se gobierna según las *proporciones armónicas*[172]:

La del *salto de cuarta,* que es una proporción de una vez y un tercio; como está el ocho respecto al seis.

La del *salto de quinta,* que es de una vez y media; como está el nueve respecto al seis.

Y la del *salto de una escala,* que es del doble; como está el doce respecto al seis.

[156] Esas cosas, pues, labran en sus sueños.

Y establecen que el número es una cosa distinta de las cosas numerables, argumentando:

Que si, por ejemplo, el animal es uno en cuanto a su número, el vegetal —al no ser animal— no será uno. Pero también el vegetal es uno. Por consiguiente, el animal no es uno en cuanto animal, sino en virtud de algo distinto que se supone externo a él, de lo cual participa cada una de las cosas y gracias a lo cual se hace una.

Además, si las cosas numerables fueran el número, entonces: dado que por ejemplo hombres, bueyes y caballos son numerables, el número sería hombres, bueyes y caballos y blanco y negro y barbudo, si resultara que, tales son [157] quienes se están contando. Pero eso es absurdo. Por consiguiente, el número no es las cosas numerables, sino que tiene una realidad al margen de esas cosas gracias a la cual aparece implícito en las cosas numerables y en su componente último.

b

Refutación de la teoría pitagórica

Pues bien, precisamente por concluir ellos que el número no es las cosas numerables se introdujo la duda sobre el número.

En efecto, se alega que si el número existe: o es lo mismo que las cosas numerables o es otra cosa aparte, al margen de ellas. Pero el número no es lo mismo que las cosas numerables, como demostraron los pitagóricos. Y tampoco una cosa aparte, al margen de ellas, como haremos notar. Luego el número no es nada.

Que el número no es una cosa aparte, al margen de [158] las cosas numerables, lo estableceremos para que la explicación sea clara situando la argumentación en la Unidad.

Pues bien, si en sí misma es algo esa Unidad de la que participa cada una de las cosas que por participación de ella se hacen una, entonces: o la propia Unidad será una o tantas cuantas son las cosas que de ella participan.

Pero si es una, ¿participa de toda ella cada una de las cosas que se dice que participan de ella?, ¿o de alguna parte suya?

Pues si, por ejemplo, un hombre posee toda la Unidad no habrá ya ninguna Unidad de la que participen un caballo, un perro o cualquier otro ser del que digamos que es uno. Igual exactamente que, supuestos muchos hombres [159] desnudos y habiendo un único vestido y poniéndoselo uno, los otros se quedarán desnudos y sin vestido.

Y si cada cosa participa de alguna parte de ella:

En primer lugar, la Unidad tendrá alguna parte —y de hecho, tendrá infinitas partes — en que dividirse. Lo cual es absurdo.

En segundo lugar, de igual forma que la parte de la decena —por ejemplo, el dos— no es una decena, así tampoco será una Unidad la parte de la Unidad. Y en virtud de eso, nada participará de la Unidad.

De modo que la Unidad, de la que se dice que participan las cosas concretas, no será una.

Pero si las Unidades, por participación de las cuales [160] se dice que es una cada una de las cosas concretas, son iguales en número a las cosas numerables de las que se predica el uno, entonces esas Unidades participadas serían infinitas. Y ellas mismas o bien participan —y gracias a eso son Unidades— de alguna Unidad de orden anterior o de Unidades tan numerosas como ellas o bien no participan, sino que son Unidades sin ninguna participación.

[161] Pues bien, si ellas pueden ser Unidades sin participación, también cada una de las cosas sensibles podrá ser una sin participación de la Unidad. Y en ese caso, resulta superflua esa Unidad que se dice percibirse en sí misma.

Y si también ellas son Unidades en virtud de la participación: o todas participan de una única o cada una ella sola de una particular.

Y si todas de una única, se argumentará que cada una participa o de una parte o de la totalidad y se mantienen las dificultades del primer caso.

[162] Y si cada una de una particular, de nuevo debe considerarse una Unidad en cada una de esas Unidades y otras en las ya consideradas y así hasta el infinito. Ahora bien, si, para aprehender que existen en sí mismas las Unidades por participación en las cuales es uno cada uno de los seres, hay que haber aprehendido infinitas veces infinitas

Unidades teóricas; y si es imposible aprehender infinitas veces infinitas Unidades teóricas: entonces es imposible declarar que existen esas Unidades teóricas y que cada uno de los seres es uno al hacerse uno en virtud de su participación en una Unidad particular.

[163] En consecuencia, es absurdo decir que las Unidades sean tantas cuantas son las cosas que participan de ellas.

Pero si esa Unidad que se dice existir en sí misma no es una y tampoco es tantas cuantas son las cosas que de ella participan, entonces la Unidad no existe en sí misma en absoluto.

Y análogamente, tampoco existirá en sí mismo ninguno de los otros números, pues con los demás números es posible servirse del razonamiento propuesto aquí para la Unidad a título de muestra.

Pero si, como acabo de hacer notar, el número no existe en sí mismo y, como establecieron los pitagóricos, el número tampoco es lo mismo que las cosas que se numeran y si fuera de eso no hay nada, entonces hay que decir que el número no existe.

Y además, ¿cómo dicen que el par se engendra de la [164] Unidad, ellos que consideran que el número es una cosa aparte al margen de las cosas numerables?

En efecto, cuando componemos una unidad con otra unidad: o se añade algo aparte de las unidades o se quita algo de ellas o ni se quita ni se añade nada.

Pero si no se añade ni se quita nada no habrá par, pues según su propio razonamiento las unidades —al existir separadas la una de la otra— no contenían en ellas el par considerado y ahora, por hipótesis, no se les ha añadido nada como tampoco se les ha quitado; de forma que [165] la composición de la unidad con la unidad no será un par si no se produce ni la supresión ni el añadido de nada más.

Y si se produce la supresión, no sólo no habrá par sino que incluso las unidades se harán menores.

Y si, para que resulte un par de las unidades se les añade aparte el par: entonces lo que parece ser dos será cuatro, pues subsisten una unidad y la otra unidad, añadiendo a las cuales un par aparte resultará el número cuatro.

Y el mismo razonamiento también para los demás números, [166] que se dice que resultan por composición.

Así pues, si esos números que se dice que están compuestos por otros de un orden anterior no se forman ni con la supresión ni con el añadido ni sin la supresión ni sin el añadido: entonces es insostenible la generación del número cuando se dice que existe en abstracto y al margen de las cosas numerables. Pero ellos mismos opinan que los números compuestos no pueden carecer de generación al decir que se componen y forman a partir de los de un orden anterior, tales como la Unidad y el Par en abstracto. Por consiguiente, el número no existe en abstracto.

[167] Pero si el número no aparece en abstracto ni tiene existencia en las cosas numerables, el número no es nada. Al menos a la vista de las exageradas sutilezas aducidas por los dogmáticos.

Y quede esto dicho sobre la que en Filosofía se llama «la parte que trata de la Realidad»[173]; lo que para un esbozo es suficiente.

XXI

SOBRE LA PARTE ÉTICA DE LA FILOSOFÍA

[168] Y queda la parte de la Ética; que parece ocuparse de la distinción entre lo bueno, lo malo y lo indiferente.

Así pues, para detenernos sumariamente también en esto, investigaremos sobre la realidad de lo bueno, lo malo y lo indiferente, exponiendo antes el concepto de cada cosa.

XXII

SOBRE LO BUENO, LO MALO Y LO INDIFERENTE

[169] Dicen, pues, los estoicos que el Bien es la utilidad o una cosa no distinta de la utilidad, entendiendo por utilidad la virtud y la conducta honrada y por «una cosa no distinta de la utilidad» al hombre honrado y al amigo. En efecto, la virtud, que en cierto sentido consiste en tener inteligencia, y la conducta honrada, que es una actividad conforme con la virtud, son la utilidad por excelencia.

Y el hombre honrado y el amigo son «una cosa no distinta de la utilidad». En efecto, por consistir en su inteligencia, [170] la utilidad es una parte del hombre honrado. Pero dicen que el todo no es ni lo mismo que sus partes, pues un hombre no es una mano, ni otra cosa al margen de sus partes, pues no subsiste sin las partes, y por eso usan la expresión de que «el todo es una cosa no distinta de las partes». Por lo cual, como el hombre honrado es el todo respecto a su inteligencia, a la que ellos llamaron utilidad, dicen que es «una cosa no distinta de la utilidad».

Después de eso, dicen también que se habla de Bien en tres sentidos.

En efecto, en el primer sentido dicen que «el Bien es [171] aquello por lo que es posible ser beneficiado», que ciertamente es el Bien más importante y que es la virtud.

Y en otro sentido, «aquello conforme a lo cual ocurre lo de ser beneficiado» como es la virtud y las conductas virtuosas.

Y en un tercer sentido, «aquello que es capaz de beneficiar». Y dicen que eso es la virtud, la conducta virtuosa, el honrado, el amigo, los dioses y los genios benéficos.

De forma que el segundo significado del Bien dicen que es comprehensivo del primer significado, y el tercero del segundo y del primero.

Y algunos dicen que «el Bien es lo que se elige por sí [172] mismo» y otros «lo que contribuye a la felicidad o la colma»; y la felicidad, según los estoicos, es el buen discurrir de la vida.

Cosas como ésas se dicen para el concepto del Bien.

[173] Pero tanto si uno dice que «el Bien es lo útil» como «lo que se elige por sí mismo» o «lo que contribuye a la felicidad», en ningún caso expone qué es el Bien, sino

que cita algo de lo que en él se da como accidente. Lo cual es una cosa vana; pues las citadas propiedades o solamente se dan como accidentes en el Bien o también en otras cosas.

Pero si también en otras cosas, no son lo característico del Bien, al ser compartidas.

Y si sólo en el Bien, no es posible que a partir de ellas [174] nos hagamos idea del Bien. En efecto, del mismo modo que quien no tiene la idea del caballo, tampoco sabe qué es relinchar ni puede llegar a través de ello al concepto de caballo, si primero no encuentra un caballo que relinche: del mismo modo, quien por no conocer el Bien investiga qué es el Bien, no podrá tampoco conocer lo que en él y sólo en él se da de forma específica, para, mediante eso, poder hacerse una idea del propio Bien. Primero, en efecto, es preciso haber conocido la naturaleza del propio Bien y después convenir en si es útil y en si es elegible por sí mismo y capaz de producir la felicidad.

[175] Y que los citados accidentes no son suficientes para revelar el concepto y la naturaleza del Bien, lo hacen ver los dogmáticos en la práctica.

En efecto, en que el Bien es útil y en que es elegible por sí mismo —según lo cual, además, «Bien» se dice casi lo mismo que «envidiable»[174]— y en que es capaz de hacer la felicidad, en eso convienen seguramente todos. Pero cuando se preguntan qué es aquello en lo que esas cosas se dan como accidentes, caen en una polémica sin tregua, diciendo unos que la virtud, otros que el placer, otros que la ausencia de penas, otros que otras cosas. Sin embargo, si con las mencionadas definiciones se mostrara qué es el propio Bien, no se pelearían como si la naturaleza de éste fuera desconocida.

Así pues, sobre la noción del Bien, están en desacuerdo [176] los que se considera que son los más reputados de los dogmáticos.

Y de forma parecida también estuvieron en desacuerdo sobre el Mal, diciendo que «el Mal es lo perjudicial o una cosa no distinta de lo perjudicial», y otros «lo evitable por sí mismo», y otros «lo que produce la desdicha». Con lo cual, al no decir la esencia del Mal sino cosas que seguramente se dan como accidentes en él, caen en la antes citada falta de salida.

También de lo indiferente se habla —dicen— en tres [177] sentidos:

En un primer sentido, es «aquello hacia lo cual no hay ni inclinación ni aversión», como es lo de que las estrellas o los pelos de la cabeza sean en número par.

En otro sentido, es «aquello hacia lo cual surge inclinación o aversión, pero sin preferencia por una u otra cosa»; por ejemplo, cuando entre dos monedas idénticas de cuatro dracmas[175] debe elegirse una de ellas; pues se produce una inclinación a elegir una de ellas, pero sin preferencia por una u otra.

Y en un tercer sentido, dicen que lo indiferente es «aquello que no conduce ni a la felicidad ni a la desdicha», como la salud o la riqueza; pues dicen que es indiferente aquello de lo que es posible servirse unas veces bien y otras mal. De ello ante todo, dicen que se ocupan en la Ética.

[178] Ahora bien, a la vista de lo dicho por nosotros sobre lo bueno y lo malo, es evidente qué debe pensarse también de este concepto.

Así pues, es claro que no nos hicieron unos expertos en el concepto de las cosas

antedichas.

Y nada extraño les ha ocurrido a quienes se ven perdidos en cosas que seguramente no existen, pues algunos a partir de eso argumentan que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza.

XXIII y XXIV[176]

SI EXISTE ALGO BUENO, MALO O INDIFERENTE POR NATURALEZA

a

Consideraciones generales

[179] El fuego, que por naturaleza calienta, a todos les parece una cosa que calienta. Y la nieve, que por naturaleza produce frío, a todos les parece una cosa que produce frío. Y análogamente, todo lo que por naturaleza produce una sensación la produce de forma parecida en todos los que, como dicen, «están en un estado normal».

Pero, como haremos notar, nada de lo que se llama bueno produce a todos la sensación de bueno. Luego no es bueno por naturaleza.

Y que nada de lo que se llama bueno produce a todos una sensación parecida, es —dicen— evidente.

En efecto, entre los propios filósofos —para dejar a un [180] lado a la gente normal, entre la que unos creen que lo bueno es el bienestar del cuerpo, otros lo de fornicar, otros lo de darse a comilonas, otros una borrachera, otros lo de jugar a los dados, otros la codicia, y otros cosas aún peores que ésas—, algunos, como los peripatéticos, dicen que hay tres tipos de cosas buenas. Algunas de ellas, en efecto, son relativas al alma, como las virtudes; otras al cuerpo, como la salud y cosas similares; y otras son externas, [181] como los amigos, la riqueza y cosas análogas.

Y los estoicos dicen, también ellos, que hay un triple género de cosas buenas. Algunas de ellas, en efecto, son relativas al alma, como las virtudes; otras externas, como el hombre honesto y el amigo; y otras ni relativas al alma ni externas, como el honesto consigo mismo. Sin embargo, las cosas relativas al cuerpo y las cosas externas que los peripatéticos dicen que son buenas, ellos no dicen que sean buenas.

Y algunos aceptaron el placer como cosa buena, mientras que otros dicen que es claramente malo; hasta el punto de que cierto filósofo[177] llegó a exclamar: «¡Enloquezca yo antes de sentir placer!».

Pues bien, si lo que por naturaleza produce una sensación [182] la produce de forma parecida en todos, y si en las cosas que se dicen buenas no todos sentimos de forma parecida, entonces nada es bueno por naturaleza.

Pues además, no es posible dar crédito ni a todas las posturas antes citadas, debido a su oposición, ni a alguna.

En efecto, quien diga que hay que dar crédito a tal postura sí y a tal otra no, se

convierte en parte de la discusión al tener en contra los argumentos de los que opinan diferente y, por ello, él mismo necesitará, junto con los demás, de alguien que le enjuicie y no juzgar a los otros.

Así pues, al no haber criterio acordado ni demostración: debido a la discrepancia irresoluble existente también en esto, se concluirá en la suspensión del juicio; y por ello, no se podrá asegurar qué es lo bueno por naturaleza.

[183] Y aún argumentan algunos esto:

Que o lo bueno es el propio hecho de elegir o es aquello que elegimos.

Ahora bien, por su propia razón de ser, lo bueno no es el hecho de elegir, pues no nos apresuraríamos a conseguir aquello que elegimos, a fin de no quedar privados de elegirlo más veces. Por ejemplo, si lo bueno fuera estar reclamando la bebida, no nos apresuraríamos a conseguir esa bebida, pues tras disfrutar de ella abandonaríamos la exigencia de ella. Y lo mismo en el comer, el amar, etc. Por consiguiente, lo elegible por sí mismo no es el hecho de elegir. ¡Y gracias si no es incluso molesto!, pues el que tiene hambre se apresura a disponer de comida, como medio de librarse de la molestia del hambre, y de forma parecida el enamorado y el sediento.

[184] Pero tampoco la cosa elegible es lo bueno, pues esa cosa o está al margen de nosotros o en relación con nosotros.

Pero si está al margen de nosotros: o produce en nosotros una dulce alteración, un estado agradable y una sensación envidiable o no nos dispone de ninguna forma.

Y si para nosotros no fuera una cosa envidiable, tampoco sería buena ni nos induciría a elegirla ni de ningún modo sería una cosa elegible.

Mientras que si de lo extraño surgiera en nosotros algún estado agradable y una sensación muy grata, lo extraño no sería elegible por sí mismo sino por la disposición que hacia ello surge en nosotros.

De forma que lo extraño no puede ser lo elegible por [185] sí mismo.

Pero tampoco lo relacionado con nosotros, pues o se entiende que está en relación sólo con el cuerpo o con el alma o con ambos.

Pero si sólo con el cuerpo, escapará a nuestro conocimiento, pues se dice que los conocimientos son cosa del alma y afirman que el cuerpo por sí mismo es incapaz de pensar.

Y si se dijera que también produce tensión en el alma, parecería que es elegible gracias a esa exigencia del alma y a su sentimiento de atracción; pues lo que se juzga como elegible, se juzga según ellos con la mente y no con el cuerpo, incapaz de pensar.

Queda por razonar si lo bueno está en relación sólo con [186] el alma. Pero también eso es imposible por lo que dicen los dogmáticos. En efecto, seguramente el alma es incluso inexistente; pero a tenor de lo que dicen, aun si existe no se aprehende, como expusimos en el estudio del Criterio. Y ¿cómo osaría alguien decir que sucede algo en aquello que él no aprehende?

Pero aun en el caso de pasar por alto eso, aun entonces [187] ¿cómo dicen que lo bueno tiene su origen en el alma?

De hecho, si Epicuro pone el fin en el placer y afirma que el alma —puesto que

también todo— está compuesta de átomos, resulta inconcebible decir cómo es posible que en un montón de átomos surja el placer y el acuerdo o juicio de que tal cosa es elegible y buena y tal otra es vitanda y mala.

[188] A su vez[178], los estoicos afirman que los bienes relativos al alma son ciertas artes: las virtudes. Y dicen que un arte es un sistema de aprehensiones que se ejercitan conjuntamente y que esas aprehensiones se producen en la mente. Ahora bien, el cómo se produce en la mente —que, según ellos, en realidad es aire— una acumulación de aprehensiones y su asociación para que se forme un *arte,* eso no es posible entenderlo cuando continuamente la impresión que sobreviene borra la anterior a ella, ya que el aire es un fluido y se dice que se remueve del todo con cada impresión.

[189] Y desde luego, decir que puede ser receptora de lo bueno la quimérica construcción de Platón —y me refiero a la mezcla de «esencia indivisible y divisible» y de «otra y la misma naturaleza»[179]— o que pueden serlo los números: ¡eso es totalmente ridículo!

Por lo tanto, lo bueno no puede estar tampoco en relación con el alma.

[190] Pero si lo bueno no es el propio hecho de elegir y si lo elegible por sí mismo na es una cosa externa y no tiene tampoco relación ni con el cuerpo ni con el alma, como acabo de argumentar: entonces nada en absoluto es bueno por naturaleza.

Y por lo ya dicho, tampoco existe nada malo por naturaleza.

En efecto, lo que a unos les parece ser malo, eso mismo se considera por otros como bueno; por ejemplo, la insolencia, la injusticia, la avaricia, la intemperancia y cosas semejantes. Por lo tanto, si todo lo que es por naturaleza está hecho para producir una sensación parecida en todos y lo que se dice ser malo no produce una sensación parecida en todos: entonces no existe lo malo por naturaleza.

Y análogamente, tampoco existe nada indiferente por [191] naturaleza, en virtud de la disputa sobre lo indiferente.

Así por ejemplo, los estoicos dicen que, entre las cosas indiferentes, unas son apreciadas, otras despreciadas y otras ni apreciadas ni despreciadas. Apreciadas, las que gozan de suficiente estima, como la salud y la riqueza; despreciadas, las que no gozan de suficiente estima, como la pobreza y la enfermedad; y ni apreciadas ni despreciadas, cosas como extender o contraer el dedo.

Pero algunos argumentan que nada de lo indiferente [192] es apreciado o despreciado por naturaleza, pues según las distintas circunstancias cada una de las cosas indiferentes aparece unas veces como apreciada y otras como despreciada. De hecho —dicen— si los ricos estuvieran perseguidos por un tirano y los pobres en paz, cualquiera elegiría ser pobre antes que ser rico; de modo que la riqueza se convertiría en una cosa despreciada.

Así, puesto que cada una de las cosas llamadas indiferentes [193] unos dicen que es buena y otros que mala, mientras que si de verdad fuera indiferente por naturaleza todos estimarían del mismo modo que ella es indiferente: entonces nada es indiferente por naturaleza.

b
Sobre la valentía y el placer

Y asimismo, si alguien dijera que la actitud viril es una cosa elegible por naturaleza, puesto que tanto los leones como por ejemplo los toros, algunos hombres y los gallos parecen ser naturalmente audaces y comportarse virilmente, argumentaremos que en ese aspecto también la cobardía es una de las cosas elegibles por naturaleza, puesto que los ciervos, las liebres y otros muchos animales se mueven espontáneamente por ella.

Y cobardes se muestran también la mayoría de los hombres; pues por estar acobardados[180], raramente se entregó alguno a la muerte por su patria o consideró oportuno, hinchado de orgullo, llevar a cabo en alguna otra forma algo ardoroso, mientras que la gran mayoría de los hombres evitan todas esas cosas.

[194] Desde ese mismo punto de vista, los epicúreos creen que prueban que el placer es lo elegible por naturaleza, pues afirman que los animales en el momento de nacer, cuando aún no están pervertidos, se dirigen al placer y evitan los dolores.

[195] Pero contra ellos es posible argumentar también que lo que produce un mal no puede ser bueno por naturaleza.

Y ciertamente el placer es algo que produce males, pues a todo placer va unido un dolor, que según ellos es malo por naturaleza. Así por ejemplo, el borracho goza ingiriendo vino y el glotón comida y el lascivo usando sin medida de los placeres venéreos; sin embargo, esas cosas son productoras de pobreza y enfermedades, que según dicen son cosas dolorosas y malas. Por consiguiente, el placer no es bueno por naturaleza.

Y análogamente, seguro que no es malo por naturaleza [196] lo que produce un bien; y los sufrimientos determinan placeres, pues hasta los conocimientos los conseguimos esforzándonos y de esa misma forma se accede a la posesión de las riquezas y de la amada y los dolores salvaguardan la salud; por consiguiente, el esfuerzo no es malo por naturaleza.

Pues, además, si el placer fuera bueno por naturaleza y el esfuerzo malo, todos, como decíamos, se hallarían en una misma disposición respecto a esas cosas. Pero vemos a muchos filósofos que eligen el esfuerzo y la perseverancia y desprecian el placer.

Y de forma parecida, a partir del hecho de que algunos [197] sabios eligen una vida de placer, quedarían rebatidos también quienes dicen que la vida virtuosa es una cosa buena por naturaleza.

De suerte que, a la vista del desacuerdo entre ellos mismos, queda rebatido el que algo sea por naturaleza de tal o cual forma.

c
Sobre lo vergonzoso y lo ilícito

Y tras eso, no estaría seguramente fuera [198] de lugar detenerse más en concreto —aunque brevemente— en las suposiciones relativas a lo vergonzoso, lo no vergonzoso, lo ilícito, lo no tal, las leyes, las costumbres, la devoción a los dioses, el culto a los muertos y cosas semejantes. También así, en efecto, encontraremos una gran división de opiniones sobre lo que se debe y no se debe hacer.

[199] Así por ejemplo, entre nosotros se considera vergonzoso y, más aún, ilegal lo de la homosexualidad; pero, según se dice, entre los germanos no se considera vergonzoso, sino como una cosa normal; y también se dice que entre los tebanos antiguamente no se consideraba que eso fuera vergonzante; y dicen que Merión el Cretense era apodado así[181] por alusión a esa costumbre cretense; y algunos alegan a este respecto el ardiente amor de Aquiles por Patroclo. [200] ¿Y qué habría de chocante, cuando ciertamente tanto los de la escuela cínica como los seguidores de Zenón de Citio, lo mismo Cleantes que Crisipo, dicen que eso es una cosa indiferente?

Y hacer el amor en público con una mujer, que entre nosotros realmente parece ser vergonzoso, se considera entre algunos hindúes que no es vergonzoso; de hecho, hacen el amor en público despreocupadamente, como lo hemos leído también del filósofo Crates.

[201] Pero además, entre nosotros es vergonzoso y censurable que las mujeres practiquen la prostitución; sin embargo, entre muchos de los egipcios es honorable. De hecho, dicen que las que se van con más hombres llevan incluso como adorno una ajorca en el tobillo, signo de orgullo para ellas.

Y entre algunos de ellos, las jóvenes se casan aportando su dote antes de la boda gracias a la prostitución.

Y vemos también a los estoicos decir que no es impropio convivir con una prostituta ni ganarse la vida con el oficio de ramera.

Y también lo de tatuarse parece entre nosotros que es [202] una cosa vergonzosa y despreciable, pero muchos de los egipcios y los sármatas[182] tatúan a su prole.

Y el que los varones lleven pendientes es vergonzoso [203] entre nosotros, pero entre algunos bárbaros como los propios sirios es signo de nobleza. E incluso algunos, para reforzar ese signo de nobleza, perforando las narices de sus hijos cuelgan de ellas anillos de plata u oro; lo cual no haría nadie entre nosotros.

Lo mismo que tampoco se pondría aquí ningún varón [204] un vestido estampado y hasta los pies, siendo en verdad decoroso entre los persas eso que entre nosotros resulta vergonzoso.

Y habiéndoseles ofrecido un vestido así a los filósofos Platón y Aristipo[183] en la corte de Dionisio, el tirano de Sicilia, Platón lo rechazó diciendo[184]:

> *no podría ponerme un vestido de mujer*
> *habiendo nacido varón*,

mientras que Aristipo lo aceptó diciendo[185]:

pues ni siquiera en las Bacanales
la que de verdad es prudente se pervertirá.

Así, incluso entre esos sabios, al uno le parecía que eso no era vergonzoso y al otro que era vergonzoso.

[205] Y entre nosotros está prohibido casarse con la propia madre o hermana; pero los persas —y sobre todo, los que de ellos se considera que profesan la sabiduría: los magos— se casan con sus madres; y los egipcios llevan al matrimonio a sus hermanas; como también dice el poeta[186]:

Zeus habló a Hera, hermana y esposa.

Y Zenón de Citio dice incluso que no está fuera de lugar acariciar la vulva[187] de la madre con el propio miembro, del mismo modo que nadie diría que es malo acariciar con la mano cualquier otra parte de su cuerpo.

Y Crisipo, en su *Política,* establece que el padre engendre niños de su hija, y la madre del hijo, y el hermano de la hermana.

Y Platón[188], más en general, declaró que las mujeres deben ser comunes.

[206] Y estando vedado entre nosotros lo de masturbarse[189], Zenón no lo reprueba.

Y además, sabemos que otros hacen uso de ese acto malo como de una cosa buena.

[207] Y por otro lado, entre nosotros es ilícito probar la carne humana, pero entre tribus enteras de bárbaros es indiferente.

¿Y por qué hay que hablar de los bárbaros, cuando se cuenta que el propio Tideo[190] se comió el cerebro de su enemigo y cuando los estoicos afirman que no es inadecuado que uno coma las carnes de otros hombres e incluso las suyas propias?

Y entre la mayoría de nosotros es sacrilego manchar [208] el altar de un dios con sangre humana, pero los espartanos se azotan cruelmente encima del altar de Ártemis Ortosia[191] para que se forme en el altar de la diosa un gran charco de sangre.

Y por otra parte, algunos sacrifican el hombre a Cronos, lo mismo exactamente que los escitas sacrifican los extranjeros a Ártemis; sin embargo, nosotros pensamos que los lugares sagrados se profanan con la muerte de un hombre.

Entre nosotros, la ley castiga ciertamente a los adúlteros; [209] pero entre algunos es indiferente hacer el amor con las mujeres de los demás; e incluso algunos filósofos afirman eso de que es indiferente hacer el amor con la mujer ajena[192].

[210] Y entre nosotros, la ley ordena que los padres sean honrados con la solicitud de los hijos; sin embargo, los escitas los degüellan al llegar a los sesenta años.

¿Y qué habría de chocante en ello si el propio Crono amputó con la hoz las partes pudendas de su padre y si Zeus arrojó al Tártaro a Crono y si Atenea junto con Hera y Poseidón intentaron encadenar a su padre?

[211] Y por otra parte, Crono decidió aniquilar a sus propios hijos y Solón[193] puso a los atenienses la *ley de cosas impunes* con la que permitió a cualquiera matar a su propio

hijo; sin embargo, entre nosotros las leyes prohíben matar a los hijos.

Y los legisladores romanos ordenan que los hijos sean subordinados y esclavos de los padres y que de los bienes de los hijos no dispongan los hijos sino los padres hasta que los hijos obtengan su libertad, al estilo de los esclavos que se compran; sin embargo, en otros pueblos eso se rechaza por tiránico.

[212] Y es ley que se castigue a los homicidas, pero los gladiadores alcanzan incluso honra a base de matar muchas veces.

Y por otra parte, las leyes vetan que se golpee a los hombres libres, pero los atletas golpeando y con frecuencia matando a hombres libres son dignos de honras y coronas.

[213] Y entre nosotros, la ley ordena que cada uno viva con una sola mujer, pero entre los tracios y los gétulos[194] —tribu ésta de los libios— cada uno vive con muchas.

Y entre nosotros es ilegal e injusto practicar la piratería; [214] pero entre muchos pueblos bárbaros no es una cosa inconveniente. Y dicen que los cilicios[195] consideraban incluso que eso era honroso, hasta el punto de parecerles que los muertos en el ejercicio de la piratería eran dignos de un homenaje.

Y Nestor, después de acoger amistosamente a Telémaco y los suyos, les dice según el poeta[196]:

> *… ¿de verdad habéis navegado sin rumbo,*
> *igual que piratas?*

Y si realmente fuera una cosa inconveniente practicar la piratería no les habría tratado de esa forma amable, al tener la sospecha de si acaso no serían tales.

Por otra parte, también lo de robar es injusto e ilegal [215] entre nosotros; pero los que dicen que el dios Hermes es el mayor ladrón hacen que eso no se considere injusto, pues ¿cómo podría ser malo un dios? Y algunos dicen que los espartanos castigaban a los ladrones no por haber robado, sino por haber sido descubiertos.

Pero también el varón cobarde y que abandona su escudo [216] en la lucha es castigado por la ley en muchos pueblos; y por eso la espartana, cuando da el escudo a su hijo al partir para la guerra, dice: «Tú, hijo, ¡o con éste o encima de éste!»[197].

Sin embargo, Arquíloco —como ecomiándonos lo de huir tirando el escudo —dice de sí mismo en sus poemas[198]:

Seguro que algún sayo alardea del escudo que en una mata
—¡armadura sin baldón!— abandoné contra mi voluntad; pero, a la postre, yo me libré de la muerte[199].

[217] Y las amazonas, incluso dejaban cojos a los varones nacidos de ellas, para que éstos no pudieran hacer nada viril, mientras ellas se ocupaban de la guerra; considerándose entre nosotros que está bien lo contrario.

Y además, la madre de los dioses admite a los afeminados; no pensando así la diosa,

si de verdad fuera malo por naturaleza lo de no ser varonil.

[218] Y así, lo de lo justo y lo injusto y lo de la bondad del valor, admiten mucha controversia.

d

Sobre la devoción a los dioses

Y también lo de la religiosidad y los dioses está lleno de mucho desacuerdo.

La mayoría, en efecto, afirma que hay dioses. Pero algunos afirman que no los hay; como los seguidores de Diágoras de Melos, los de Teodoro y los de Critias el ateniense[200]. Y de los que declaran que hay dioses, unos creen en los dioses patrios y otros en los forjados en las escuelas dogmáticas. Así, Aristóteles dijo que Dios es «un ser incorpóreo y confín del cielo»; los estoicos, «un soplo que penetra incluso en las cosas aborrecibles»; Epicuro, «un ser antropomorfo», y Jenófanes, «esfera impasible».

Y unos dicen que cuida de nuestros asuntos y otros [219] que no cuida, pues Epicuro dice que el ser bienaventurado e incorruptible ni tiene preocupaciones ni se las da a otros. De ahí que también entre la gente normal, unos afirmen que hay un solo Dios y otros que muchos y diferentes por sus formas; de modo que incluso incurren en suposiciones como las de los egipcios, que imaginan los dioses con cara de perro, forma de halcón, bueyes, cocodrilos y —en fin— ¿qué cosa no?

De ahí que también lo relativo a los sacrificios y en [220] general al culto de los dioses tenga una gran controversia.

En efecto, lo que en unos templos es santo, eso mismo es no santo en otros. Y en verdad no se pensaría así si lo santo y lo no santo lo fueran por naturaleza.

Así por ejemplo, nadie sacrificaría un cerdo a Serapis, pero se lo sacrifican a Hércules y a Esculapio. A Isis es sacrilego inmolarle una oveja; sin embargo, se le ofrece a la llamada Madre de los Dioses[201] y a otras divinidades. [221] Algunos sacrifican el hombre a Crono, lo que entre la mayoría se considera que es impío. En Alejandría sacrifican el gato a Horus y el escarabajo a Tetis, lo que nadie haría entre nosotros. A Poseidón le ofrendan el caballo; sin embargo, ese animal es abominable para Apolo, sobre todo para el de Dídima[202]. Es piadoso sacrificarle cabras a Ártemis, [222] pero no a Esculapio. Y por lo demás, me excuso, atendiendo a la concisión, de citar una multitud de cosas análogas a ésas pudiendo hacerlo.

Desde luego, si algún sacrificio fuera santo o no santo por naturaleza, aparecería de la misma forma para todos.

Y parecido a eso resulta también lo de la normativa religiosa referente al tipo de comida permitido a los hombres.

[223] Un judío, en efecto, o un sacerdote egipcio morirían antes que comer carne de cerdo. Un libio cree que una de las cosas más abominables es comer carne de oveja; algunos sirios, la de paloma; y otros pueblos, la de las víctimas. En algunas religiones es lícito comer pescado, en otras impío. Y entre los egipcios que pasan por ser sabios, unos

creen que es sacrilego comer el cerebro del animal, [224] otros la paletilla, otros el pie, otros otra parte. Y ninguno de los individuos consagrados a Zeus Casio, en Pelusion[203], comería cebolla; lo mismo que ningún sacerdote de Afrodita Libia probaría el ajo. Y en algunas religiones se abstienen de la menta, en otras de la hierbabuena y en otras del apio. Algunos dicen que antes que habas[204], comerían la cabeza de sus padres; sin embargo, para otros eso es indiferente. Probar carne de perro a nosotros nos parece [225] que es abominable, pero se dice que algunos tracios se alimentan de perro y seguramente eso era normal también entre los helenos, razón por la cual Diocles[205] mismo, partiendo de las enseñanzas de los médicos antiguos[206], mandó dar carne de cachorros a ciertos enfermos. Y como decía antes, algunos comen sin preocupación carnes humanas, lo cual se considera abominable entre nosotros.

Ahora bien, si los preceptos y las prohibiciones fueran [226] tales por naturaleza, aparecerían de la misma forma para todos.

e
Sobre el culto a los muertos

Y también sobre el culto a los muertos es posible decir cosas parecidas.

Unos, en efecto, ocultan a los muertos en la tierra después de amortajarlos, estimando que es impío exponerlos al sol; pero los egipcios los embalsaman después de haberles extraído las extrañas y los tienen con ellos fuera de la tierra. Y los pescadores etíopes los arrojan a los lagos para que [227] sean devorados por los peces; y los hircanos los exponen para pasto de los perros; y algunos hindúes, de los buitres. Y dicen que los habitantes de las cuevas[207] llevan al muerto a una colina y después, habiéndole atado la cabeza a los pies, le arrojan piedras entre risotadas; luego, cuando ya le han cubierto con las piedras que le han arrojado, [228] se marchan. Y algunos pueblos bárbaros se comen después de inmolarlos a quienes han llegado a los sesenta años, mientras que a los muertos jóvenes los entierran. Y algunos queman a quienes han llegado a su fin; de los cuales, unos honran sus huesos recogiéndolos y otros los dejan abandonados sin consideración. Y dicen que los persas empalan a los muertos, los embalsaman con natrón y los amortajan luego en ese estado. Y vemos cuánto llanto vierten otros sobre quienes han llegado a su fin.

[229] E incluso la propia muerte unos consideran que es terrible y vitanda y otros que no es tal; de hecho, Eurípides dice[208]:

¿y quién sabe si el vivir es estar muerto
y el estar muerto se considera después vivir?[209].

Y también Epicuro dice «nada es la muerte para nosotros, pues el ser que se ha deshecho no siente y lo que no se siente no es nada para nosotros». Y dice también que

si realmente estamos compuestos de alma y cuerpo y la muerte es la separación del alma y el cuerpo, entonces cuando nosotros existimos no existe la muerte, puesto que no estamos descompuestos, y cuando existe la muerte nosotros ya no existimos, pues al no haber ya la composición de alma y cuerpo no existimos.

Y Heráclito dice[210] que tanto lo de estar vivos como [230] lo de estar muertos lo mismo se dan cuando nosotros estamos vivos que cuando estamos muertos, pues cuando estamos vivos nuestras almas están muertas y sepultadas en nosotros y cuando morimos las almas resucitan y viven.

Y algunos suponen incluso que mejor nos es morir que vivir; así, Eurípides dice[211]:

pues convenía que nosotros, comportándonos sensatamente, lloráramos al recién nacido; ¡a tantos males viene!
Y que, por el contrario, al que muere y descansa de los males
lo despidiéramos de casa alegrándonos y bendiciendo.

Y desde ese mismo convencimiento, se ha dicho tambien [231] esto[212]:

No nacer nunca: ¡lo mejor para los terrestres!
Ni ver los rayos del penetrante sol.
Y en caso de nacer, cruzar cuanto antes las puertas del y yacer cubiertos de mucha tierra. Hades

Y sabemos lo que Heródoto cuenta de Cléobis y Bi-tón[213] en el relato sobre la sacerdotisa argiva.

[232] Y dicen también que algunos tracios[214] lloran sentados alrededor del recién nacido.

No habría que considerar, pues, que la muerte sea una de las cosas terribles por naturaleza, como tampoco que la vida sea una de las buenas por naturaleza.

Y nada de lo citado es tampoco de tal o cual forma por naturaleza, sino que todo es opinable y relativo.

f
Conclusión

[233] Y el mismo tipo de tratamiento es posible trasladarlo también a cada una de las otras cosas que por la concisión de este ensayo no expusimos ahora.

Y además, si en un momento dado no somos capaces de exponer la desavenencia en torno a algo, debe argumentarse que es posible que también sobre esa cosa exista desacuerdo en algunos pueblos desconocidos para nosotros.

[234] En efecto, lo mismo que si, de ser el caso, no conociéramos la costumbre de los egipcios de desposar a las hermanas no sería correcto que aseguráramos que es algo

acordado por todos eso de que no hay que casarse con las hermanas: así, en aquellas cosas en que no se nos ofrecen discrepancias, tampoco en ellas conviene asegurar que no existe desacuerdo, siendo posible —como decía— que en algunos pueblos no conocidos por nosotros se dé desacuerdo sobre ellas.

Pues bien, el escéptico, al ver tal disparidad de comportamientos, [235] suspende el juicio sobre lo de si algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio, apartándose también en eso de la petulancia dogmática. Y sigue sin dogmatismos las enseñanzas de la vida corriente.

Y por ello, permanece impasible ante las cosas opinables. Y ante lo inevitable sufre con mesura; pues en cuanto [236] persona capaz de sentir, sufre; pero al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que él sufre, lo sufre con mesura.

En efecto, el dar por sentada tal cosa es peor incluso que el propio hecho de sentir dolor; hasta el punto de que a veces quienes se automutilan o sufren algo semejante lo llevan bien, mientras que los que se afirman en su forma de ver lo sucedido como algo malo se hunden moralmente.

En verdad, quien supone que algo es por naturaleza [237] bueno o malo o, en general, obligatorio o prohibido, ése se angustia de muy diversas maneras.

En efecto, cuando se le presenta lo que él considera que es malo por naturaleza, se imagina incluso que es castigado por las Furias. Y cuando se hace poseedor de lo que le parece bueno, por su, petulancia y por el miedo a la pérdida de eso y por estar con la preocupación de no venir a dar de nuevo en lo que él tiene por cosas malas por naturaleza, cae en angustias que no son normales. Pues a los que dicen que el Bien es algo que no puede [238] perderse los detendremos ante la dificultad de la discusión (que ese tema concita).

A partir de eso, argumentamos también que si lo que produce un mal es malo y vitando, y si el convencimiento de que por naturaleza unas cosas son buenas y otras malas produce angustias: entonces también es malo y vitando el suponer y estar convencido de que algo es objetivamente malo o bueno.

Así pues, por ahora basta con haber dicho estas cosas sobre lo bueno, lo malo y lo indiferente.

XXV

SI EXISTE UN ARTE DE VIVIR

[239] Y a partir de lo anterior, es evidente que tampoco podría haber un arte de vivir, pues si tal arte existe está en relación con la teoría de lo bueno, lo malo y lo indiferente; por lo cual, al ser irreales esas cosas, también será irreal lo del arte de vivir.

Y por otra parte, dado que los dogmáticos no ofrecen todos unánimemente un único arte de vivir, sino que unos proponen uno y otros otro, entonces caen en la discrepancia y en la problemática derivada de la discrepancia, como planteé al ocuparme del Bien.

[240] Pero incluso si, por un suponer, todos dijeran que hay un único arte de vivir —por ejemplo, la celebrada cordura, ésa que se sueña entre los estoicos y que parece ser mucho más potente que las otras— ni aun así surgirían menos dificultades; pues dado que la cordura es una virtud y que sólo el sabio posee la virtud, los estoicos que no sean sabios no dispondrán de ese arte de vivir.

[241] Y en general, puesto que ningún arte puede ser real (si se concibe) al estilo de ellos, entonces: a tenor de lo que ellos dicen, no habrá ningún arte de vivir.

De hecho, ellos afirman por ejemplo que un arte es un sistema de aprehensiones y que una aprehensión es el asentimiento a una representación mental aprehensiva (de la Realidad).

Pero la representación mental aprehensiva es imposible de encontrar. No cualquier representación, en efecto, es aprehensiva; y no puede tampoco saberse cuál de las representaciones es una representación aprehensiva, porque no podemos, sin más, enjuiciar con cualquier representación cuál es aprehensiva y cuál no es tal y porque, necesitando de una representación aprehensiva para el reconocimiento de cuál es una representanción aprehensiva, caemos en una recurrencia *ad infinitum,* al exigir una nueva representación aprehensiva para el reconocimiento de la representación que se toma como aprehensiva.

Y desde luego, los estoicos no proceden correctamente [242] en la formulación del concepto de representación aprehensiva; pues, al llamar por un lado representación aprehensiva a la que se forma a partir de una cosa real y al mismo tiempo decir que es real lo que es capaz de suscitar una representación aprehensiva, caen en el *tropo* sin salida del círculo vicioso.

Pues bien, si para que haya un arte de vivir, antes debe haber algún arte; y para que se dé un arte debe darse previamente una aprehensión; y para que se dé realmente una aprehensión debe haberse aprehendido la validez del asentimiento a una representación aprehensiva; y si la representación aprehensiva es imposible de encontrar: entonces es imposible de encontrar el arte de vivir.

Y aún se argumenta esto. [243]

Parece que cualquier arte se aprehende a partir de las conductas proporcionadas específicamente por él. Pero no hay ninguna conducta específica del arte de vivir; pues cualquier conducta que uno pueda decir que es específica de ese arte aparece también como común entre la gente normal; por ejemplo, honrar a los padres, devolver los préstamos, etc. Por consiguiente, no existe ningún arte de vivir. Pues ni siquiera por el hecho de que parezca que algo se origina o se hace, como algunos dicen, desde una postura sensata y por alguien sensato, ni siquiera así sabremos [244] si eso es resultado de la cordura. La tal cordura, en efecto, es una disposición inaprehensible, que no se muestra ni directa e inmediatamente por sí misma ni a partir de sus obras, pues éstas son comunes también a la gente normal.

Y decir que al que posee el arte de vivir lo reconocemos por la firmeza de su conducta, es propio de quienes sobreestiman la naturaleza humana y, más que decir verdades, presumen de decirlas;

pues tal es la mente de los terrestres humanos,
como cada día disponga el padre de los hombres y de los dioses[215].

[245] Falta estudiar si el arte de vivir se aprehende a partir de aquellas conductas que ellos exponen en los libros; siendo las cuales muchas y parecidas entre sí, expondré unas pocas a título de muestra.

Así por ejemplo, sobre la educación de los niños, Zenón, fundador (de la Estoa), dice en sus *Pláticas*[216], además de otras cosas análogas, esto: «Hacer el amor ni más ni menos a los preferidos que a los no preferidos, a hembras que a machos; pues lo conveniente no es distinto en los preferidos o en los no preferidos, en hembras que en machos; sino que les convienen las mismas cosas»[217].

Y sobre el respeto a los padres, el mismo varón —a propósito de lo de Yocasta y Edipo— dice que no es horrendo acariciar lascivamente a la madre: «Y si estando enferma la cuida acariciando con las manos alguna parte de su cuerpo, nada hay de vergonzoso en ello; ¿y habría de ser vergonzoso si, acariciando ciertas partes, le diera placer para consolarla y concibiera de su madre hijos nobles?».

Y también Crisipo está de acuerdo en esas cosas.

De hecho, en su *República*[218] dice: «Y a mí me parece bien que eso se establezca así; como incluso ahora se acostumbra no sin razón en muchos pueblos: que la madre engendre hijos de su hijo, y el padre de su hija, y el hermano de su hermana».

Y acto seguido, en esos mismos textos, nos induce tambien [247] a practicar la antropofagia. Dice de hecho: «Y si de los vivos se amputa alguna parte que sirva como alimento, no se entierre ni desperdicie en alguna otra forma, sino consúmase para que se convierta en una nueva parte de nosotros».

Y en los libros *Sobre el Deber* dice literalmente a propósito [248] del enterramiento de los padres:

«Y cuando mueren los padres, debe uno servirse de los enterramientos más simples en cuanto que el cuerpo —lo mismo que las uñas, los dientes y los pelos— no es nada para nosotros y no le debemos ninguna atención ni honra parecida. Por lo cual, además, en caso de ser útiles sus carnes uno se servirá de ellas como alimento, lo mismo también que en caso de serlo las propias partes de uno —por ejemplo, un pie amputado— convenía servirse de él y de partes semejantes. Y en caso de ser inútiles, como una uña o los pelos, se abandonarán después de enterrarlas o se tirarán sus cenizas después de quemarlas o no se hará ningún caso de ellas tras arrojarlas suficientemente lejos».

[249] Tales son la mayoría de las cosas que dicen los filósofos; cosas que no osarían poner en práctica a menos que vivieran entre cíclopes y lestrigones[219].

Pero si son totalmente incapaces de hacer eso y lo que hacen es lo común entre la gente normal, entonces no existe ninguna conducta específica de quienes se supone que poseen el arte de vivir.

Así pues, si las artes deben aprehenderse forzosamente a partir de sus conductas específicas y no se observa ninguna conducta específica del llamado arte de vivir, éste no

se aprehende. Por lo cual, tampoco puede nadie asegurar de él que sea realmente existente.

XXVI

SI EN LOS HOMBRES SE DA EL ARTE DE VIVIR

[250] Además, si en los hombres se da el arte de vivir, o se da en ellos de forma natural o gracias al aprendizaje y a la enseñanza.

Pero si de forma natural: o el arte de vivir se daría en ellos en cuanto que son hombres o en cuanto que no son hombres.

Ahora bien, en cuanto que no son hombres, seguro que no; pues no es cierto que no sean hombres.

Y si en cuanto que son hombres, la cordura se daría en todos los hombres; de forma que todos serían sensatos, virtuosos y sabios. Pero dicen que la mayoría son perversos. [251] En consecuencia, el arte de vivir tampoco se da en ellos en cuanto que son hombres.

Por consiguiente, no se da en ellos de forma natural.

Y además, ellos mismos, al pretender que el arte es un sistema de aprehensiones que se ejercitan conjuntamente, dan a entender que más bien es a través de cierto esfuerzo y del aprendizaje como se adquieren tanto las otras artes como ésta de la que trata nuestro estudio.

XXVII

SI EL ARTE DE VIVIR ES ENSEÑABLE

Pero tampoco se adquiere con la enseñanza y el aprendizaje. [252]

En efecto, para que esto se dé, antes deben acordarse tres cosas: el asunto que se enseña, el maestro y el discípulo, y la forma de aprendizaje. Pero ninguna de esas cosas es real. Por consiguiente, tampoco la enseñanza.

XXVIII

SI EXISTE ALGO QUE SE ENSEÑE

De hecho, por ejemplo, lo que se enseña es o verdadero [253] o falso.

Y si es falso no se enseñaría, pues dicen que lo falso es inexistente y no podría haber enseñanza de cosas irreales.

Pero tampoco si se dijera que es verdadero, pues ya hicimos notar en lo del Criterio que eso de lo verdadero es inexistente.

Así pues, si no se enseña ni lo verdadero ni lo falso y fuera de eso no es posible enseñar nada —pues, desde luego, nadie dirá que al ser esas cosas imposibles de enseñar se enseñan sólo las dudosas— entonces no se enseña nada.

[254] Además, o el asunto que se enseña es una cosa manifiesta o una no manifiesta.

Pero si es una cosa manifiesta no estará necesitada de enseñanza, pues lo manifiesto se manifiesta a todos por igual.

Y si es una no manifiesta, entonces: puesto que, como muchas veces hicimos notar, lo no manifiesto es inaprehensible por lo irresoluble de la controversia en torno a ello, no será enseñable; pues lo que nadie aprehende, ¿cómo podría eso enseñarse o aprenderse?

Pero si no se enseña ni lo que es manifiesto ni lo no manifiesto, no se enseña nada.

[255] Además, lo que se enseña es o una cosa corpórea o una incorpórea. Y como cada una de esas cosas es o manifiesta o no manifiesta, no podrá enseñarse, según la argumentación expuesta inmediatamente antes por nosotros. Por consiguiente, no puede enseñarse nada.

[256] Al margen de eso, o se enseña lo que existe o lo que no existe.

Desde luego, lo que no existe no se enseña. En efecto, si se enseña lo que no existe, entonces: puesto que consideran que las enseñanzas lo son de cosas verdaderas, lo que no existe sería verdadero y al ser verdadero también existíría; pues dicen que verdadero es lo que se da en la Realidad y yace fuera de uno[220]. Pero sería absurdo decir que lo que no existe se da en la Realidad. Luego lo que no existe no se enseña.

Pero tampoco lo que existe. En efecto, si se enseña lo [257] que existe, o se enseña en cuanto existente o en algún otro sentido.

Pero si se enseña en cuanto existente, entonces será objeto de enseñanza cualquiera de las cosas existentes y por ello ninguna será objeto de enseñanza, pues es lógico que las enseñanzas den comienzo a partir de cosas convenidas y que no sean objeto de enseñanza. Por consiguiente, lo que existe no es objeto de enseñanza en cuanto existente.

Y desde luego, tampoco en ningún otro sentido. En [258] efecto, lo que existe no tiene en sí cualidad alguna que no sea existente; de modo que si lo que existe no se enseña en cuanto existente, tampoco se enseñará en ningún otro sentido, pues cualquier cosa que en él pueda darse es existente.

Y por otra parte, tanto si eso que existe y que puede decirse que es objeto de enseñanza fuera una cosa manifiesta, como si fuera una no manifiesta, en ningún caso sería objeto de enseñanza, al caer en las dificultades mencionadas.

Pero si no se enseña ni lo que existe ni lo que no existe, lo que se enseña no es nada.

XXIX

SI EXISTEN EL MAESTRO Y EL DISCÍPULO

[259] Junto con eso quedan excluidos, desde luego, el maestro y el discípulo. Pero también y no en menor medida quedan en entredicho considerados en sí mismos.

En efecto, o enseña el experto al experto, o el inexperto al inexperto, o el inexperto al experto, o el experto al inexperto.

Ahora bien, el experto no enseña al experto, pues ninguno de ellos, en tanto que experto, necesita el aprendizaje.

Pero tampoco el inexperto al inexperto, del mismo modo que un ciego no puede guiar a un ciego.

Y tampoco el inexperto al experto, pues sería ridículo.

[260] Resta estudiar si el experto enseña al inexperto. Lo cual, también ello, es una de las cosas imposibles. Se arguye, en efecto, que es totalmente imposible que exista un experto, porque ni se observa a nadie que sea experto por naturaleza y desde que viene al ser, ni a nadie que se convierta de inexperto en experto, pues o un solo teorema y una sola aprehensión pueden hacer experto a un inexperto, o no.

[261] Pero si al inexperto lo convierte en experto una única aprehensión, entonces:

En primer lugar, sería posible decir que el arte no es un sistema de aprehensiones, pues quien no supiera absolutamente nada, si se aprendiera un único teorema de un arte, diría que ya es un experto.

Y en segundo lugar, si alguien dijera que quien ya ha adquirido algunos teoremas de un arte y necesita de uno más, siendo por ello inexperto, al adquirir ese único teorema se convierte de inexperto en experto por esa única aprehensión, diría una cosa aventurada. En efecto, entre los individuos [262] particulares no podría indicarse ninguno que siendo aún inexperto viniera a ser experto si captara un único teorema, pues nadie desde luego conoce la ordenación de los teoremas de cada arte como para poder decir, después de numerar los teoremas conocidos, cuántos faltan para el cómputo total de los teoremas de un arte.

Así pues, el conocimiento de un solo teorema no hace experto al inexperto.

Pero si eso es cierto, entonces: puesto que nadie adquiere [263] de golpe todos los teoremas de las artes, sino si acaso —en el supuesto de que incluso se conceda como hipótesis eso— de uno en uno, ése que se dice que adquiere los teoremas del arte de uno en uno nunca se volvería un experto, pues hacíamos notar que el conocimiento de un solo teorema no puede hacer experto al inexperto.

Nadie, pues, se convierte de inexperto en experto.

De modo que resulta claro, también en virtud de eso, que el experto es inexistente y, por lo mismo, también el maestro.

Por otra parte, el que siendo inexperto se dice que aprende, [264] no puede aprender ni aprehender los teoremas del arte en el que es inexperto, pues así como el ciego de nacimiento no podría, por cuanto que es ciego, adquirir una idea de los colores ni análogamente el sordo de nacimiento del sonido, así tampoco podría el inexperto aprehender los teoremas del arte en el que es inexperto. Pues además, en ese caso, un mismo individuo sería a la vez experto e inexperto en ellos; inexperto, puesto que tal se supone, y experto, puesto que posee la aprehensión de los teoremas del arte.

De modo que tampoco enseña el experto al inexperto.

[265] Pero si el experto no enseña al experto, ni el inexperto al inexperto, ni el inexperto al experto, ni el experto al inexperto, y si nada hay fuera de eso, entonces no existen ni el maestro ni el discípulo.

XXX

SI EXISTE ALGUNA FORMA DE APRENDIZAJE

Y no habiendo ni discípulo ni maestro, también queda [266] excluida la forma de enseñanza. Pero no resulta menos inviable én virtud también de esto:

Sin duda, la forma de enseñanza se desarrolla o en base a la evidencia o en base al razonamiento. Pero no se desarrolla ni en base a la evidencia ni en base al razonamiento, como estableceremos. Luego ninguna forma de aprendizaje es viable.

Desde luego, la enseñanza no se desarrolla en base a la evidencia, porque la evidencia es propia de las cosas que se muestran por sí mismas, y lo que a todos se muestra es manifiesto, y lo manifiesto, en cuanto que se manifiesta, es perceptible para todos, y lo que para todos simultáneamente es perceptible no es objeto de enseñanza. Por consiguiente, nada es enseñable mediante la evidencia.

[267] Y desde luego, tampoco se enseña nada mediante el razonamiento.

En efecto, o éste significa algo o no significa nada. Pero si no significa nada tampoco será capaz de enseñar nada. Y si significa algo, o lo significa por naturaleza o por convenio.

Y no lo significa por naturaleza, porque, cuando escuchan, no todos comprenden a todos; por ejemplo, los helenos a los bárbaros y los bárbaros a los helenos.

Y si lo significa por convenio, es evidente que quienes [268] por adelantado comprenden aquello según lo cual están hilvanadas las palabras no se apercibirán de ello por aprender gracias a esas palabras lo que ignoraban, sino por percatarse y recordar lo que ya sabían; y quienes necesitan del aprendizaje de lo no sabido y no conocen aquello según lo cual están hilvanadas las palabras, no tendrán percepción de nada.

Por lo cual, no podría darse ninguna forma de aprendizaje. [269]

Pues además, el que enseña debe producir en el que aprende la aprehensión de los teoremas del arte que está aprendiendo, para que así éste, al aprehender el conjunto de ellos, se convierta en experto. Pero como hicimos notar en capítulos anteriores, no existe ninguna aprehensión. Por consiguiente, tampoco puede darse realmente ninguna forma de enseñanza.

Pero si no existe ni lo que se enseña, ni el maestro y el discípulo, ni la forma de aprendizaje, tampoco existen ni el aprendizaje ni la enseñanza.

Esto, pues, es lo que más comúnmente se argumenta sobre [270] el aprendizaje y la enseñanza.

Y de esa misma forma es posible también plantear dudas sobre el que se dice ser el arte de vivir.

Así por ejemplo, en lo anterior hemos hecho ver que es irreal el asunto que se enseña, es decir, la cordura.

E inexistentes son también el que enseña y el que aprende, pues el arte de vivir se lo enseñará o el sensato al sensato, o el necio al necio, o el necio al sensato, o el sensato al necio; pero ninguno de ellos enseña a ninguno; luego el que se dice ser el arte de vivir no se enseña.

[271] Y seguramente sería incluso superfluo hablar de los otros casos; pero respecto a si el sensato enseña cordura al necio —y la cordura es la ciencia de lo bueno, lo malo y lo que no es lo uno ni lo otro— (argumentaremos así):

El necio, al no poseer la cordura, tiene desconocimiento de lo bueno, lo malo y lo que no es ni lo uno ni lo otro; y al tener un desconocimiento absoluto de eso, cuando el sensato le enseñe lo bueno, lo malo y lo que no es ni lo uno ni lo otro, él simplemente oirá lo que le dicen, pero no se enterará. En efecto, si lo percibiera asentado en su insensatez, también la insensatez sería capaz de percibir lo bueno, lo malo y lo que no es ni lo uno ni lo otro. [272] Pero ciertamente la insensatez no está capacitada según ellos para percibir eso, puesto que el necio sería sensato. Por consiguiente, el necio no comprende lo dicho o hecho por el sensato de acuerdo con el dictado de la sensatez. Y al no comprenderlo, no podría ser instruido por él; además de por otras cosas, porque no puede ser instruido ni en base a la evidencia ni en base al razonamiento, según hemos explicado.

Por lo demás, si el llamado arte de vivir no surge de nadie ni por aprendizaje y enseñanza ni de forma natural, entonces el tan celebrado entre los filósofos arte de vivir es imposible de encontrar.

[273] Y en realidad, incluso si uno a mayor abundamiento concediera que ese imaginario arte de vivir se da en alguien, aparecería más como perjudicial y como motivo de preocupación para aquellos que lo poseen que como beneficioso.

XXXI

SI EL ARTE DE VIVIR BENEFICIA A QUIEN LO POSEE

De hecho —para citar como muestra unas pocas cosas de entre muchas— podría parecer a primera vista que el arte de vivir beneficia al sabio al proporcionarle el dominio de sus impulsos hacia lo malo y de sus aversiones por lo bueno[221].

Ahora bien, ese sabio que desde el punto de vista de [274] ellos es considerado como capaz de dominarse, una de dos: o es considerado como capaz de dominarse en el sentido de que no viene a dar en ningún impulso hacia lo malo ni en ninguna aversión por

lo bueno, o en el sentido de que tenía impulsos y aversiones insensatas y los controlaba.

Pero en el sentido de no venir a dar en deseos insensatos [275] no podría ser capaz de dominarse, pues ¡no va a controlar lo que no tiene! Y del mismo modo que nadie diría que el eunuco es capaz de dominarse frente a lo venéreo ni el que padece del estómago frente a los placeres de la comida, pues en estos individuos no hay absolutamente ninguna inclinación a tales cosas para que además se resistan a esa inclinación controlándose: del mismo modo no debe decirse que el sabio es capaz de dominarse por el hecho de que en él no surge ninguna pasión que haya de ser capaz de dominar.

[276] Y si estimaran que él es realmente capaz de dominarse en el sentido de que llega a verse en tentaciones insensatas y las vence con la Razón, concederán en primer lugar que la cordura no le beneficia, porque en esa situación está envuelto en zozobras y necesita alivio y, en segundo lugar, que aparece como más desdichado que aquellos que se dicen necios. En efecto, si siente apetencia por algo, seguro que está inquieto; y si la reprime con la Razón, mantiene el mal en él y, por ello, se turba más que ese otro necio [277] que ya no lo sufre; pues si uno siente una apetencia, se turba; y si consigue sus deseos, descansa de esa turbación.

Así pues, por lo que hace a la cordura, el sabio no llega a ser capaz de controlarse. O si realmente llega a serlo, es el más desdichado de todos los hombres. Por lo cual, el arte de vivir no le procura beneficio sino la mayor turbación.

E hicimos notar en anteriores capítulos que quien cree poseer el arte de vivir y a través de él haber llegado a saber qué es objetivamente bueno y qué malo, se turba exageradamente, tanto por lo bueno que se le presenta como por lo malo.

[278] Así pues, hay que decir que si no está acordada la existencia objetiva de lo bueno, lo malo y lo indiferente y tampoco seguramente es real el arte de vivir y, además —si se concede como hipótesis que es real—, no reporta ningún beneficio a quienes lo poseen, antes al contrario les produce mayores turbaciones: entonces bien podría parecer que los dogmáticos fruncen en vano la frente, también en la que se dice la parte de la Ética de la así llamada Filosofía.

Y tras desarrollar en la forma propia de un esbozo todas [279] esas cosas sobre el asunto de la Ética, concluimos aquí este tercer libro y el tratado completo de los *Esbozos Pirrónicos,* añadiendo lo siguiente.

XXXII

POR QUÉ A VECES EL ESCÉPTICO SE ACOMODA A PLANTEAR ARGUMENTOS POCO BRILLANTES, COMO MEDIO DE PERSUASIÓN

El escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere [280] curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la Razón.

Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los pacientes graves

y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de [281] los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves.

Por lo cual, el que parte del escepticismo, unas veces se vale de formas de persuasión enérgicas y otras no vacila en plantear adrede argumentos que parecen poco brillantes, porque muchas veces le bastan para alcanzar su propósito.

⟨DEDICATORIA⟩[222]

Oh Pirrón, gran maravilla que ha hecho ver que «nada una riqueza admirable, distinta de las otras. [es más»;
Si por soberbia osaste ir a la contra
de todos los sabios, ¡ay, cuán insolente fuiste!
Pero si fue por haber sometido a examen el conocimiento humano,
te llevas la palma entre aquellos cuya sabiduría sometiste a examen.

---

[139] La expresión griega es *physikòn méros* (la parte física). Ver I 18 n. 8.

[140] Más literal sería «no tenemos qué entender concordemente con ellos» (Gil Fagoaga).

[141] Ver por ejemplo II 179.

[142] La partícula es *eíge* (si de verdad), pero todas las versiones dan el matiz causal: «ya que», «since» y «dal momento che».

[143] «Establece que se admita»: como si el texto fuera *títhēsin apodídosthai* en lugar del ininteligible imperativo *apodidósthō* del texto. Esa variante la hemos tomado del Gil Fagoaga. Otra variante sería la que dan Bury y Russo, tomando el participio *apodidoýs:* «volendo togliere di mezzo la causa, l'ammette dacché adduce una causa».

[144] Lo más llamativo de esta relación es que la teoría del Fuego se atribuye sólo a Hípaso, sin mencionar a Heráclito. Ver I 212 n. 68. Hípaso fue un pitagórico contemporáneo de Heráclito y Jenófanes. Ferecides y Onomácrito de Atenas fueron poetas teósofos del siglo VI a. C. Hipón fue un pitagórico de finales del V a. C. De esa época fueron también Enópides, astrónomo y filósofo, y Diógenes, el último gran cosmólogo de ese siglo.

[145] Este quinto elemento (quinta esencia) recibía el nombre de éter. Según ARISTÓTELES, *De Caelo* I 3, era la que componía los cuerpos celestes. Al estar animada de un movimiento circular en torno al centro de la Tierra y no estar sometida a los movimientos opuestos del arriba y del abajo, era incorruptible. Heráclides fue discípulo de Platón; abandonó la Academia para crear su propia escuela. Asclepíades fue un médico del siglo I a. C. Estrabón fue el segundo sucesor de Aristóteles en el Liceo.

[146] SEXTO, *Adv. Math.* IX 366, menciona a Pitágoras como principal exponente de esta definición. La del párrafo 39 se la atribuye a los matemáticos.

[147] Hemos supuesto el aoristo *léxösin* (digan) en lugar del futuro *léxoysin* (dirán) del texto.

[148] En DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Zenón* 107, se atribuye a los estoicos Crisipo y Apolodoro esta interpretación de la visión, como también la del sonido por ondas de aire. La teoría de las copias minúsculas y de las partículas auditivas era de los atomistas y epicúreos; véase DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Epicuro* 27 ss.

[149] Ver PLATÓN, *Timeo* 27 y *Teeteto* 152.

[150] El término griego *kínēsis* significa unas veces «cambio en general» (como sucede aquí) y otras «movimiento». En el encabezamiento del Capítulo X aparece *metabatikḕ kínēsis* «movimiento traslativo» que hemos traducido simplemente por «movimiento». En III 64 salen las expresiones *topikḕn metábasin* y *physikḕn metabolḗn,* que hemos traducido por «cambio de lugar» y «cambio físico».

[151] Ver II 244 n. 132.

[152] Aquí vendrían las seis líneas del texto griego que hemos puesto al principio del párrafo 68: «En efecto … Y por otra parte». La variante la propuso Heintz en 1932 y Mau la incorporó a su reedición del Mutschmann. El texto de los manuscritos exige introducir lagunas; lo siguen Bury, Gil Fagoaga y Russo, aunque este último recoge la variante de Heintz en nota a pie de página.

[153] Ver II 171 n. 113.

[154] «Sobre lo que está en nuestro poder». La expresión griega es *perì toỹ eph'hēmín.* Hemos seguido la traducción de Bury, que aclara que se trata de una expresión aristotélica para denotar el libre albedrío. Gil Fagoaga traduce «de lo que tratamos» y Russo «intorno al libero arbitrio».

[155] Hemos permutado dos líneas en el texto griego. Aunque no hay mención de esta variante ni en la edición seguida ni en las otras versiones consultadas, la permuta nos parece aquí más clara que en III 67. Compárese el orden del texto original, en el que hemos subrayado las dos líneas en cuestión: «y tampoco cuando no está en ese sitio pasa desde él al otro. *Además de que dan por asumido lo que se está cuestionando, pues no puede hacer nada allí donde no está,* pues indudablemente nadie aceptará …». De hecho, Kayser (como recuerda Mutschmann) propuso suprimir la línea «pues no puede hacer nada allí donde no está».

[156] Un estadio era 400 codos, lo que equivale a 177,6 m.

[157] Ver II 253 n. 136.

[158] Literalmente sería «siendo y permaneciendo». Nuestra traducción se ajusta a la de Bury. Algo distinta es la de Russo: «L'ente e il sussistente che viene accresciuto».

[159] Un codo equivale a 44,4 cms.

[160] Ver II 112 n. 107.

[161] Ver II 217 n. 118.

[162] Ese treinta y cinco no concuerda con el «análogamente». Como ha dicho que la suma del 1 al 5 (o sea, 15) está en el 6, ahora podría decir qué la suma del 1 al 14 (o sea, 105) está en el 15.

[163] Ver II 215 ss.

[164] La partícula del texto es «porque», que no se entiende. Parece suficiente ese cambio de partícula. Mutschmann, Bury y Russo introducen una laguna, intercalando la frase: «Ma secondo certe attività di una causa non muta, perché…».

[165] Sobre lo de Platón, ver III 54 n. 149. Sobre la mención a Heráclito, recuérdese PLATÓN, *Crátilo* 402 a: «Dice en alguna parte Heráclito que todas las cosas siguen su curso y que nada permanece y, comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río».

[166] Los comentaristas introducen diversas variantes en el texto de esta frase, como puede verse en Bury y Russo: «propiamente, quello che mi contiene esattamente; come l'aria dalla quale sono esattamente contenuto».

[167] El maestro de Sexto fue Heródoto de Filadelfia. El sitio donde enseñaron podría haber sido Alejandría. Ver Introducción, pág. 39.

[168] HESÍODO, *Teogonia* 118.

[169] A la vista de las dos primeras argumentaciones, los comentaristas suponen una laguna; aunque la conclusión se sobreentiende bien.

[170] «duración». El término es *diástēma,* que en III 76 ss. claramente significa «intervalo»; las otras versiones dan «intervalo» también aquí. Sobre Aristóteles y Platón, véase ARISTÓTELES, *Física* IV 10 ss. y PLATÓN, *Timeo* 37 ss.

[171] Un codo eran 25 pulgadas y una pulgada equivalía a 18,5 mm.

[172] El intervalo de una escala o diapasón *(tòn dià pasōn:* «intervalo entre todas las notas») estaba dividido en las cinco notas de las cinco cuerdas de una lira normal. En nuestra escala está dividido en siete y los intervalos entre notas no coinciden con los de la escala griega, salvo precisamente los de la primera y la cuarta (Do a Fa), la primera y la quinta (Do a Sol) y naturalmente el salto de una escala (Do a Do-agudo). Traducida a nuestra escala, esas proporciones significan: la longitud de la cuerda del Do tiene que ser una vez y un tercio la del Fa, una vez y media la del Sol y el doble de la del Do-agudo (si todas son del mismo material y grosor).

[173] Literalmente, «la parte física». Ver I 18 n. 8.

[174] Se refiere a la terminología griega: *agathón* (lo bueno) y *agastón* (envidiable). La comparación aparece en PLATÓN, *Crátilo* 412 c, obra centrada en las etimologías.

[175] El dracma (dividido en 6 óbolos y 48 monedas de cobre) era la unidad monetaria del mundo griego. Era una moneda de plata de casi cuatro gramos y medio (unas cien pesetas actuales). Muy usada era el tetradracma, moneda de cuatro dracmas.

[176] Unimos en uno sólo esos dos capítulos. El XXIV comienza en los manuscritos en el párrafo III 188. Ver notas 86 (en II 14) y 178 (en III 188).

[177] Diógenes Laercio atribuye la frase a Antístenes, el fundador de la secta cínica.

[178] Aquí ponen los manuscritos el encabezamiento de un nuevo capítulo: XXIV «Qué es el llamado arte de vivir». Ese tema se trata a partir de III 239. Aquí la referencia al arte de vivir se reduce a este sólo párrafo, que constituye simplemente una parte de una parte de uno de los argumentos con que Sexto cuestiona lo del Bien; concretamente, los párrafos 186 a 189 forman la demostración de que lo bueno no puede referirse sólo al alma y, por lo tanto, forman parte del argumento iniciado en el 183 y que concluye en el 190. Ver notas 86 y 178 en II 14 y III 188 respectivamente.

[179] Ver PLATÓN, *Timeo* 34 b y ss. Lo que sigue de los números alude claramente a concepciones pitagóricas.

[180] Hemos tomado como genitivo absoluto *blaskeysaménōn* (estando acobardados) el nominativo singular de los manuscritos, pues es claro que lo de estar acobardado no se refiere al que se ofrece a morir sino a los demás. Desde luego, resulta excesivo considerar corrompido todo el párrafo, como hace Mau. Russo y Bury se limitan a saltarse ese término.

[181] No se sabe si lo del apodo se refiere a «el cretense» o al propio nombre «Merión», que deriva de *mērós* (muslo) y podría significar algo así como el «muslazos». Sobre la homosexualidad de los germanos, la edición de Fabricio sugería que el original debía de ser «los carmanos», pueblo de Persia, por la similitud «germano/carmano».

[182] «Sármatas». Tribu escita, entre el Mar Negro y el Caspio.

[183] La anécdota aparece también en DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Aristipo.* No queda claro si el hecho ocurrió en la corte de Dionisio el Viejo o en la de su hijo Dionisio el Joven. Platón estuvo en la corte de ambos, las dos veces con mala fortuna.

[184] EURÍPIDES, *Bacantes* 836.

[185] EURÍPIDES, *Bacantes* 317.

[186] HOMERO, *Il.* XVIII 356.

[187] El término griego es *tò mórion,* que designaba indistintamente el órgano sexual femenino o el masculino.

[188] Ver PLATÓN, *República* IV 423 e.

[189] El término es *aischroyrgeĩn*, que tiene el sentido de «hacer obscenidades». Nosotros nos hemos atenido

a la versión de Gil Fagoaga y Bury.

[190] En *litada* XIV 114 aparece como padre de Diomedes. Tideo combatió con los tebanos en las luchas por la sucesión entre Eteocles y Polinices (ver ESQUILO, *Los siete contra Tebas);* en la batalla fue herido de muerte por Melanipo, pero antes de morir se vengó partiéndole la cabeza y comiéndose sus sesos.

[191] La advocación Ártemis Ortosia es de origen confuso; aparece en HERÓDOTO, IV 87 y en PÍNDARO, *Olimp.* III 30, donde se alude a la cierva con los cuernos recubiertos de oro que Taígeta consagró a la diosa por haberla librado del acoso de Zeus. El rito al que alude Sexto era el rito de iniciación de los jóvenes espartanos, al que alude también PLUTARCO, *Morales* 239 d.

[192] Esta última frase «e incluso algunos filósofos…» sólo aparece en los manuscritos M y L.

[193] Solón fue arconte epónimo de Atenas el año 594-593 a. C. y uno de los Siete Sabios de Grecia. Fue el gran reformador de la economía ateniense.

[194] Tracia era la región entre Macedonia y el Ponto Euxino. Sobre los gétulos, ver la relación de los primitivos pueblos de África que da SALUSTIO, *Guerra de Yugurta* XVIII y XIX; en Salustio, gétulos y libios, aparecen como pueblos distintos.

[195] Cilicia está en el sur de Asia Menor, frente a Chipre. La piratería cilicia fue aniquilada por Pompeyo en el año 67 a. C.

[196] HOM., *Od.* III 72.

[197] «Con éste». Lo traducimos así para hacer legible el castellano; el griego da sólo el acusativo «éste», sobreentendiéndose «vuelve trayendo este escudo». Lo de «encima de éste» alude a la costumbre espartana de transportar sobre el propio escudo a los caídos en combate.

[198] Fr. 6 Diehl.

[199] En el último verso, en *exéphygon thanátoy télos* hemos tomado *télos* como adverbio («al fin, a la postre») y *thanátoy* (de la muerte) como genitivo regido por *exéphygon* (escapé); Russo toma *thanátoy télos* como acusativo regido por el verbo: «lo, peró, sfugii il fine della morte»; Bury introduce la variante «I fled and scaped from death which endeth all». Discutible es la versión de Gil Fagoaga: «Se lisonjea en efecto cierto sayense con el escudo, no queriendo sin violencia dejar la armadura en la maleza; mas la dejó por la muerte». Arquíloco de Paros (una de las Cicladas) es el gran poeta satírico de mitad del siglo VII a. C., creador del trímetro yámbico; llevó una vida aventurera de soldado de fortuna. Los sayos eran un pueblo de Tracia.

[200] Diágoras: poeta y filósofo de finales del siglo V a. C. Teodoro de Cirene: filósofo de la escuela cirenica, de finales del IV a. C. Critias: tío de Platón y uno de los Treinta Tiranos.

[201] Sobrenombre de Cibeles.

[202] El santuario de Dídima estaba en las proximidades de Mileto. Sus sacerdotes se decían descendientes de Branquio, uno de los jóvenes amados por Apolo.

[203] En el Delta del Nilo.

[204] La anécdota se refiere seguramente a la prohibición que regía entre los pitagóricos. Ver DIÓGENES LAERCIO, VIII 34.

[205] Diocles fue uno de los médicos más famosos de la Antigüedad, el primero en diagnosticar la pleuresía. Era natural de Caristo (en la isla de Eubea), pero residió en Atenas, durante la primera mitad del siglo IV a. C.

[206] «Los médicos antiguos». El término griego es «los asclepiadas», los descendientes de Esculapio.

[207] Los hircanos eran una tribu del Caspio; ver HERÓDOTO, III, 117 y JENOFONTE, *Anábasis* VII 8, 15. Los «habitantes de las cuevas» (el término griego es «trogloditas») eran un pueblo a orillas del Mar Rojo; ver HERÓDOTO, IV 183.

[208] Fr. 638 Nauck.

[209] Montaigne incluye estos versos en su *Apología de Raimond Sebond,* pero el texto griego que da está tomado de ESTOBEO, *Antología* CXIX (él no disponía del texto griego de la obra de Sexto) y altera bastante la literalidad de estos dos trímetros. Este pasaje suelto de Eurípides aparece también, con una ligera variante

respecto a Sexto, en DIÓGENES LAERCIO, IX 73.

[210] De los fragmentos conservados, el que guardaría más relación con esto sería el que da SAN HIPÓLITO (fr. 67 D-K): «Los inmortales, mortales; los mortales, inmortales; sólo que éstos viven la muerte de aquéllos y están muertos a la vida de aquéllos».

[211] Fr. 449 Nauck.

[212] TEOGNIS, 425.

[213] La madre de ambos jóvenes era sacerdotisa de Hera. En una ocasión suplicó a la diosa que premiara la piedad de sus hijos con la mayor merced que una diosa pudiera conceder a un mortal; Hera para complacerla hizo que los dos murieran aquella misma noche mientras dormían plácidamente. Ver HERÓDOTO, I 31 y ss.

[214] Ver HERÓDOTO, V 4.

[215] La cita es de la *Odisea* XVIII 136.

[216] El título griego es *Diatribaí.* Las otras versiones dan «Diatribas», «Treatises» y «Dispute».

[217] La última parte de la cita exige alterar ligeramente el texto de los manuscritos. Tal como éstos lo dan sería: «pues no difiere en los preferidos o en los no preferidos ni en hembras o machos, sino que lo mismo conviene y es conveniente». Hemos traducido *diamerízein* por «hacer el amor»; Gil Fagoaga traduce más literal «abrir de piernas»; Bury y Russo dan «to have carnal knowledge», «inforeare».

[218] El título griego es *Politeía.* Las otras versiones dan «República», «State», «Costituzione dello Stato».

[219] Salvajes de la antigua Sicilia. Ver *Odisea* IX 105 y X 80.

[220] El término griego es *antíkeitai* (yacer frente a), que se corresponde exactamente con la etimología de la palabra «objeto».

[221] En los manuscritos existe una confusión comprensible entre *kalón* (bello, bueno) y *kakón* (malo). El códice P, al que siguen Mutschmann, Bury y Gil Fagoaga dice «de sus impulsos hacia lo bueno y de sus aversiones por lo malo». Los otros manuscritos dan las dos veces «lo malo». Por el sentido de la frase y a la vista del párrafo siguiente (donde no se da la confusión pues Sexto utiliza ya *agathón:* bueno), hemos seguido la variante de Tescari, cuya versión sirvió de base a la de Russo.

[222] Esta dedicatoria final aparece en todos los códices menos en el M. No está claro si era original del propio Sexto; podría estar sacada de Timón de Fliunte. Ni Bury ni Gil Fagoaga dan traducción de ella. La traducción de Russo nos parece discutible en varios puntos, en particular porque en ella se pierde el enunciado del lema escéptico *nada es más;* esta es su traducción: «O Pirrone, che sei apparso come una grande meraviglia, che più grande nessuna, come un èssere straordinario, diverso dagli altri, per avere osato muovere vigorosamente contro tutti i filosofi, oh, cuanto fosti ardito! Ma per aver l'umana scienza disprezzato, tu il primo onore riporti fra coloro la cui sapienza hai disprezzato».

CONCEPTOS GRIEGOS *

hýparxis, realidad, existencia: I 21; III 128. Cf. *phýsis, hypokeímenon*.
hyphístēmi, constituirse, venir a ser real: III 26. Cf. *phýsis*.
hypokeímena, los objetos; la realidad subyacente a los fenómenos: I 22, 99, 117 ss. Cf. *phýsis*.
hypokeímenon, realidad, existencia: I 21; III 128. Cf. *phýsis, hýparxis*.
hypokeĩsthai, darse o existir objetivamente: I 211. Cf. *phýsis*.
hypopíptō, ofrecerse (a nuestro conocimiento): I 35, 40 ss.
hypóstasis, constitución, formación: III 26. Cf. *phýsis*.

katalambánō, aprehender, captar la realidad: I 201 ss.
katálēpsis, aprehensibilidad: I 179.
katalēptikḗ (phantasía), representación mental aprehensiva: I 235 ss.
katáphasis, afirmación: I 192 ss.
katēgorikòs (syllogismós), silogismos de predicados: II 163 ss., 195 ss.
kathólou prótasis, premisa mayor o universal: II 164 ss. Cf. *lḗmma*.

lḗgon (tò), consecuente de la implicación: II 148. Cf. *hēgoúmenon, synēmménon*.
lektón, sentido (de una proposición), ver *axioma*.
lḗmma, premisa (de un silogismo): I 113 ss.; II 135 ss. Cf. *epiforá, prótasis, kathólou prótasis, katà méros prótasis, próslēpsis*.

nooúmena, elucubraciones teóricas: I 8 ss.; III 152. Cf. *phainómena*.

periōdeuménē, ver *pithanḗ*.
phainómena, a) los fenómenos (lo sensible): I 8 ss.; III 152. Cf. *nooúmena.* b) cosas manifiestas: I 185; II 124, 254. Cf. *ádēla, aphanés mḕ phainómenon*.
phainómenon (mḕ —), cosas no manifiestas: I 182. Cf. *aphanés, pródēlon, enargō̃n*.
phýsis, a) naturaleza: I 23, 98 ss.; *katà / parà phýsin,* en un estado normal / anormal: I 100 ss. b) la realidad: I 28, 78; II 13; III 1, 115 ss. Cf. *anyparxía, physiología, hypokeĩsthai, hypárchō, hyphístēmi, hypokeímenon, hýparxis, hypóstasis*.
physiología, estudio de la realidad: I 8. Cf. *phýsis*.
pithanḗ (phantasía), representación mental probable: I 227 ss.
pródēlon, cosa manifiesta: I 138; II 97, 179. Cf. *phainómenon*.
prokathēgoúmenon (tò), antecedente de la implicación: II 101. Cf. *diezeúgmenon, hegoúmenon (tò)*.
prólēpsis, intuiciones: II 246, n. 134.
prophorikós, ver *endiáthetos*.
prosbolḕ (tē̃s phantasías), confrontación de la representación mental (con la cosa enjuiciada): II 16, n. 89.
prosēgoría, atributo, II 227.
próslēpsis, premisa menor: II 149, 234 ss. Cf. *lḗmma*.
prótasis, premisa mayor: II 165, 195, 234 ss. *katà méros prótasis,* premisa menor o

---

* Los números romanos hacen referencia a los Libros, y los arábigos, a los párrafos.

CORRESPONDENCIA DE TÉRMINOS ESPAÑOLES Y GRIEGOS *

Accidentes (propiedades no esenciales), *tà symbebēkóta:* II 27.
Antecedente (en una implicación), *tò hēgoúmenon:* II 111; *tò prokathēgoúmenon:* II 101.
Apreciación (o sentido de una proposición), *axíóma:* II 81.
Aprehender (captar la Realidad): *katalambánō:* I 201.
Atributo (predicado), *prosēgoría:* II 227.

Círculo vicioso (en un razonamiento), *diállēlos tropos:* I 169.
Coherencia (entre antecedente y consecuente), *synártēsis:* II 111.
Conclusión (de un razonamiento): *sympérasma:* II 136.
Confrontación (de una representación mental con la cosa enjuiciada), *prosbolḕ tē̃s phantasías:* II 16.
Consecuente (de una implicación), *tò lḗgon:* II 148.
Constitución (o formación de una cosa), *hypóstasis:* III 26.

Dialéctica (sinónimo de «Lógica»), *he dialektikḗ:* II 94.
Disyunción («A» o «B»), *tò diezeugménon:* II 158.

Encadenamiento (de proposiciones), *synagōgḗ:* II 135.
Escepticismo, *he skeptikḗ:* I 8; *sképsis:* I 5; *zētētikḗ:* I 7; *ephektikḗ:* I 7; *aporētikḗ:* I 7.
Existencia (o realidad de una cosa), *hýparxis:* III 128.

Facultad de autogobierno, *lógos endiáthetos:* I 65.
Facultad de expresión hablada, *lógos prophorikós:* I 65.
Fenómenos (lo sensible, lo opuesto a elucubraciones teóricas), *tà phainómena:* I 8.

Implicación («A implica B»): *tò synēmménon:* II 104.
Inaprehensibilidad, *akatalēpsía:* I 1. Cf. Aprehender.
Incoherencia (entre proposiciones), *diártēsis:* II 146.
Indemostrable (o axiomas del Cálculo de Proposiciones), *anapódeiktoi:* II 156.
Inducción, *epagōgḗ:* II 195.
Inferencia (conclusión de un silogismo), *epiphorá:* II 135.
Inteligencia, *diánoia:* I 128; *hēgemonikón:* I 128.
Intersección («A y B»), *symplokḗ:* II 158.

Manifiesto, *phainómenon:* I 185; *pródēlon:* I 138; *enargõn:* II 95. Lo no.—, *ádēlon:* I 185; *aphanés:* I 181.

* Los números romanos hacen referencia a los Libros, y los arábigos, a los párrafos.

ÍNDICE GENERAL

Índice